

العقائد النسفية

تأليف

الإمام أبي حفص عمر بن محمد النسفي

شرح

العلامة مسعود بن عمرو بن
سعيد الدين التفتازاني
المتوفى سنة ٧٩٣ هـ

أعادت طبعه بالأوفست مكتبة الشني - بغداد

لصاحبها
فارس محمد الرجب

هذا شرح الامام العلامة * سعد الدين مسعود بن عمر التفازاني
المتوفى سنة (٧٩١) احدى وتسعين وسبعمئة على متن العقائد
للشيخ نجم الدين ابى حفص عمر بن محمد النسفي المتوفى سنة
(٥٣٧) سبع وثلاثين وخمسماية رحمهم الله تعالى رحمة واسعة

وبهامشه حاشية المولى مصلح الدين مصطفى الكستلى المتوفى سنة (٩٠١) احدى
وتسعمائة على شرح العقائد وتليهما حاشية المولى احدين موسى الخيالى المتوفى
(٨٦٠) على الشرح المذكور وبهامشها وحاشية الفاضل الشيخ رمضان
البهشتى المتوفى (٩٧٩) اسكنهم الله تعالى فى بحروحة جناته

LIBRARY

MAR
8
1979

UNIVERSITY

طابع وناشرى

قريبى يوسف ضيا

{ معارف نظارت جليله سنك فى ١٣ صفر سنة ٢٢٣ و فى ٥ نيسان سنة ٣٢١ تاريخى و ١٩٣ و ١١٩٨ نومردى رخصتتاء سبله طبع اولنشدرد }

درسمادات

شركت صحافيه عثمانيه ، طبعاسى — جهرلى طاش جوارنده

نومرد — ٥٢

١٣٢٦

حاشية الكستلى على شرح العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن وجب له الوجود * كما وجب له السجود * أفاض به الجود * ففاض عنه كل موجود * على ما شرح صدرى لعقائد لاسلام * وحقائق الشرائع والاحكام * والصلوة ازكى ما كان * على اشرف من وجد في بقعة الامكان * وعلى آله البررة الكرام * وصحابته الخيرة العظام * مالا لآت الفوز بالغور * وتلا لآت النور في الدور * وبعد * فهذا قد من الفرائد * علقته على شرح العقائد * للعلامة مسعود التفازاني * اسعده الله بفوز الاماني * نظمه باقتراح جمع من الاخوان * وخلص الخلان * واعتنى بهذا الكتاب * من هو بمنزلة الباب * من اولى الابواب * اكل الوري * واكرم من فوق الثرى * لم ير ولم يرو من يدانيه في الفضائل * ولم يسم ولم يسمع من حوى مثل معاليه في الاوائل * بوادر دانيته نهاية افكار الفضلاء * ونوادير كلمته بضاعة مصاقع الخطباء * لا يذكر في الاوله فيه قدم راسخ * ولا يسمع رأى الاو محكم رأيه لانه ناسخ * لو فاضله ابن سينا * لفضله مهينا * ولو عاصره سبحانه وائل * لاسمع بفصاحته من قائل * ولو خطب يوما لفاظ * قس بن ساعدة قبل ان فاض * واو كان اياس في زمنه * لما ذكر الناس من زكنه * ولو ساجله حاتم في سائرته * لسجل حتما على غباوته * ولو بارزه عمرو بن هند * لبرز عمرو في معرض فسه * قدوة للطائفتين * اعيان الامة * واركان الدولة * واسوة في الفضيلتين * ما يقضى بالقوة النظرية * وما يدنى على القوة العملية * باسط بساط الامن والامان * ما هدمه اهد العدل والاحسان * المصاحب الاعظم * والملك المعظم بدر الدنيا والدين * فخر الملوك والسلاطين * لازال مسعودا * وكاسمه مجودا * ولجوز الامة ركننا ركننا * وليضفنا ملك حصنا حصينا * واعلام العلوم تعاوين عنايته على فرق الفرقدين * والوية الولاية تسمو بحسن كفايته الى سمك السماكين * وظهر كفه منها لا مورودا يزدهج عليه شفاء الصناديد والاقيل * وبطن كفه سماء هامراً يستزل منه شارب المني والامال * فلقد عم العام * باشمل الانعام * واقد خص الخاص * باجل الاختصاص * لكن الزمان الظلوم * والدهر المسوف النجوم * قد عاقني

عن الاستسعاد بخدمة والاحتمال بترتبة عتبه ولم يحظى من جزيل نواله * وجبل افضاله
واسباله * الاشفا من جرف هار * لا يسد ثلم خار منهار * ولا يشعب صدع بال ذى
انكسار * فكنت برهة من الزمان * واما مديدا ابلاني فيه الجديدان * اتخزن حيننا
واتأسف * واتأوه طورا واتلهف * واتمل بلعل وليت * واتمل حالى بهذا البيت
﴿ شعر ﴾ «وبدر اضاء الارض شرقا وغربا * وموضع رجلى منه اسود مظلم» واجيل
نظرى فى واحد من العمل * ينظمنى فى سلك حصانة من الخدم والحول * وكان
التفكر يكدى والتدبر لا يجدى * لئله من الشان * وارتفاع المكان * مع ما فى من اتضاع
المال * وعدم اتساع المجال * حتى هدانى الله تعالى لتسويد هذه الاوراق * وان
لم يكن مما لاق بنظره اوراق * لكن المرجو من سعة ساحة كرمه وفسحة باحة محاسن
شيمه * ان يعصمنى عن مواضع زلله * وينض الطرف عن مواقع خلله * ويعذرنى
فيما لم يصب فيه سهى * وان لم يصل الى تحقيقه فهمى * فاني اقصور

باى عن امر التصنيف
مقر * وعلى هذا الاعتراف
ما حيت مصر * على ان
الامر لله يفعل ما يريد *

شرح عقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله

وينقص من خلقه ما يشاء ويزيد * وهو المسئول لنيل الرشاد * ومنه المبدأ واليه المعاد * وها
انا اخوض فى المقصود * باذلا كند المجهود (قوله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) بدأ
كتابه بالسملة وعقبها بالجملة اقتداء بالكتاب المجيد المفتتح بالتسمية والتحميد وعلا
بالاثر المأثور والخبر المشهور كل امر ذى بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذى
بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجنم ومعنى بدأ الامر ذى البال باسم الله ان تصدر به
وتجمله بادىء بدء وتجعل اول عمل عمله ذكره فنعقبه بياقى علمك على ماهو الشائع
المتبادر من بدء الشئ بالشئ وقد نص عليه العلامة فى الكشاف ووقع عليه عمل اهل الحل
والعقد من عهد رسول الله الى يومنا هذا ولهذا قالوا ان بين ظاهرى الحديثين تمارضا اذ
العمل باحدهما يفوت العمل بالآخر فالبدء للاصاق مثله فى قولك باداء واقسمت
بالله فان البدء لصق باسم الله واصوق الداء بالرجل والقدم بالله ولا يجوز حملها على الاستعانة
اذهى انما تتصور فى الامور التى لها شأن وخطر من حيث ان الحديث أفاد انها
خداج نائف لا يعتد بها شرعا وان تمت حسا ما لم تصدر باسم الله فكان بمنزلة آلة
يستعان بها فى تمامها واما البدء فى محقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها بدون
حسا وشرعا تيسيرا على العباد وصونا لذكر الله تعالى عن الابتدال ولا على الملايسة لانباء

الملايسة يفيد تلبس فاعل الفعل الذي وقع في حيزه او مفهوله لجرورها حال تلبسه بذلك الفعل كما في قولك خرج زيد بعشيرته واشترت الرحى بادواتها فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله حال تلبسه بعمل اول جزء من الامر المشروع فيه فيفوت المعنى المراد على انه قد لا يمكن ذلك في بعض الافعال كالاكل والشرب مثلا ومنشأ الاشتباه ما قيل من ان تعلق اسم الله بالفعل المقصود في قول القائل باسم الله تعلق الاستعانة او الملايسة فظن ان الحال في لفظ الحديث على ذلك حتى قيل لا تعارض بين الحديثين اذ يمكن الاستعانة في عمل واحد بامرين وكذا صور مثل ذلك في التلبس بارتكاب التعسف ثم الآية الكريمة المبتدأ بها كتاب الله تعالى بيان لمعنى الحديثين وكيفية العمل بهما حيث وصف الله فيها اثناء التيمن باسمه بكونه معطيا للجلائل النعم ودقايقها فاتي بالحمد الذي هو الوصف بالجمل قبل الفراغ من امر التسمية فظهر ان التسمية لكونها ذكر الذات يجب تقديمها بوجه ما على الحمد الذي هو ذكر الوصف قدر ما يدفع به ضرورة امتناع الجمع بينهما في البدء فيكون البدء بالحمد اضافيا قريبا من الحقيقي واما جعل الابتداء امرا عرفيا ممتدا فلا يخفى ما فيه وقد اجيب عن حديث التعارض

المتوحد بجلال ذاته وكال صفاته *

بوجوه اخر غير طائفة لانظيل الكلام بذكرها (قوله المتوحد بجلال ذاته) « المقدس » اى المستبد به من توحيد فلان برأيه اى تفرد به والمراد بجلال ذاته تنزهه عن سمات النقصان وغير ذاته تعالى لما فيه من وصمة الامكان لا يخ عن النقصان واصل تفعل فيه ان يكون بمعنى استفعل كأن المتوحد برأيه طلب استبداده به ولم يرض بشركة غيره له ثم شاع فاستعمل في كل من انفرد بشئ وحله على معنى التكلف ثم جعله من قبيل تحم الحليم اى باغ اقصى جهده في فعل الحلم ليفيد ضربا من المبالغة وجعل الباء في بجلال ذاته للملايسة من ضيق الفطن في معرفة اللغة حتى أبدع بعضهم لفعل ههنا معنى هو الصيرورة من غير صنع ومثله تحجر الطين وفسره بأنه صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير وقال ومنه التكون والتولد ولم يشهد بصحة ما ذكره نقل ولادل عليه استعماله وتحجر الطين لم يثبت من العرب بل المستعمل عندهم استحجر الطين ومعناه تحول الفاعل الى اصل الفعل فان الطين تحول حجرا ويعبر عن هذا المعنى بالصيرورة نعم يستعمل عند الحكماء والاطباء تحجر الماء وتحجر المادة ويريدون به حصول اصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج كما في تجرع وتعلم ومنه تكون وتولد (قوله وكال صفاته) اراد صفاته الثبوتية ويقال لها الصفات الحقيقية وهى التى يتبادر اليها الفهم عند اطلاق الصفات في عرفهم مثل العلم والقدرة والارادة وكال لها دواعيها وعومها وعدم تناهيها على ما ستقف عليها ولا شك ان صفات

المخلوقين عارية عن هذا الكمال فيكون تعالى متوحد به (قوله المتقدس) اى المتطهر
والمتنزه والجبروت مثل العظمت في الوزن وقريب منه في المعنى يقال فيه جبروت اى كبر
واراد بنعوت الجبروت صفات الافعال والشوائب الادناس والاقدار من الشوب بمعنى
الخلط والسمات جمع سمة مصدر وسيت الشئ اذا أثرت فيه بكى استعملت فيما حصل بالوسم
ثم شاعت في كل علامة وفي عطف السمات على الشوائب مبالغة في وصف افعاله تعالى
بالاحكام والاتقان والعراء عن وجوه الخلل والنقصان (قوله والصلوة) لما كانت سعادة
الدارين منوطة بمعرفة الاحكام الشرعية والعمل بها وكان أخذها من جهة النبي
صلى الله تعالى وسلم ووصوله اليها من جهة آله واحبابه رضوان الله عليهم صارت الصلوة
عليه اصالته وعليهم تبعاً من روادف حده تعالى فلا جرم اردفه بها والساطع الظاهر الجلى
من سطع الصبح ارتفع والبيئة الحجة الواضحة ولا يبعد ان يكون المراد بالبينات آيات القرآن
وبالحجج ماعداها من المعجزات وفي افراد الساطع وجع الحجج دلالة على ان الحجج مع
تعددتها في ذاتها بجمعها معنى السطوع ويشملها بطريق النواطئ ولوادعاء وكذا

الحال في واضح البينات
وضمير الحجج والبينات
راجع الى النبي ورجوعه
الى الله كما توهم بعيد في اللفظ
ركبك في المعنى لان اضافة

المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته
* والصلوة على نبينا * محمد المؤيد بساطع عجه وواضح
بيناته * وعلى آله واحبابه * هداة طريق الحق وجاته
* وبعد * فان مبنى علم الشرائع والاحكام *

المشتق وما فيه معناه انما هو باعتبار مفهوم المضاف فيكون المعنى ح المؤيد بحجج الله اى
الدالة على الوهيته والمقصود انه عليه السلام مؤيد بالحجج الدالة على نبوته فيحتل
الكلام ولا يتضح المرام وفي وصف الآل والاصحاب بهداة طريق الحق وجاته اشارة
الى وجه الصلوة عليهم وان طريق الحق محتاج الى من يحميه ويذب عنه فقيه رمز
الى مباحث الامامة فتلخص لك مما سلف انه ضمن خطبته الاشارة الى مقاصد الفن على
الترتيب المتبر فيه من مباحث المذات واقسام الصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة
الاستهلال (قوله وبعد فان مبنى الح) اما ان يكون معطوفاً على ما قبله عطف قصة على
قصة والجامع ان ما سبق تمهيد للتصنيف وهذا بيان لاسبابه والعامل في الظرف ما يفهم
من السياق من مثل اقول او اعلم والامر جار على ماسبق اليك ودخول الفاء مبنى
على توهم اما ما اجراء للموهوم مجرى المحقق واما ان يكون مفصلاً عنه فصل الخطاب
وهو نوع من الاقتضاب قريب من التلخيص وامامة قدرة والفاء من قرائنها ودالة على مكانها
وهي العاملة في الظرف والواو مزينة تعويضا عن صورة اماوتزيننا للفظ ولا يجوز الجمع

بينها وبين اما وما وقع في عبارة المفتاح من قوله واما بعد فان خلاصة الاصلين فليس من الاقتصاد في شيء بل ذلك فذلكه للمسبق وضبط اجالي بعد بيان تفصيلي بمنزلة ان يقال وبالجملة والواو فيه للعطف وفائدة اماتاً كيد مضمون الكلام واستدراار اصفاء السامع وتفصيل المجمال الواقع في ذهنه فتأمل (قوله واساس قواعد عقائد الاسلام) الاسلام هو الدين المنسوب الى نبينا عليه السلام وعرف الدين بأنه وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات ولاشبهة في انه يشتمل على اعتقادات حقة واعمال صالحة والاعتقادات كما سيجي منها ما يقصده العمل ومنها ما يقصده نفس الاعتقاد والقسم الثاني هو المراد بعقائد الاسلام وهى قواعد له بنى هو عليها وانما كان هذا الفن اساسها مع انها من مسائله لكونه عبارة عن الملكة التي يتوصل بها الى معرفتها وستقف على تمة لهذا الكلام وهذه القرينة اشارة الى قول صاحب المواقف في عدم منافع الفن الثالث حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين وبالقرينة السابقة اشار الى قوله والرابع يبنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤل أخذها واقتباسها

واساس قواعد عقائد الاسلام * هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام * وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النفسى اعلى الله تعالى درجته فى

وذلك لانه ما لم يثبت صانع قادر مرسل للرسل منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة وما يتفرع عليها من العلوم الشرعية كالتفسير

والحديث والفقه وقد تحقق بما قررنا ان اضافة القواعد الى العقائد بيانية وانهما متحدان «دار» بالذات متغايران بالمفهوم والاعتبار ينصح عن ذلك لفظه في شرح المقاصد حيث عرف الكلام بان العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية فحرى لك ان لا تركز الى شيء مما يتكلفونه في هذا المقام ويتعسفون اتوجيه الكلام (قوله هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام) لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوى في اغلب اجزائه واشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبارت بينه وبينها على ما سيجي تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها يعرف بها علامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة (قوله المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام) اشارة الى منفعة ثالثة للفن هى للطالب بالنظر الى قوته النظرية كما ان المنفعة الثانية بالنظر الى اصول الدين والاولى بالنظر الى فروعه والغياهب جمع غيب بمعنى الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفتن (قوله وان المختصر) شروع في بيان شرف الكتاب المشروح والهمام الملك العظيم والمقصود

بيان علو درجة المص في العلوم الاسلامية تمهيدا لما هو بصدده والدين والملة متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان الوضع الالهى المذكور باعتبارانه يدين له الناس اى يطيعه يقال له دين وباعتبار انه طريقة يسلكونها ويحتمون عليها يقال له ملة يقال طريق ممل اى محبوب مساوكة وملاآت الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعه (قوله دار السلام) هى الجنة سميت بها لان اهلها يحيى بعضهم بعضا بالسلام قال الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وايضا اشرف تكرمة تنال اهل الجنة سلام قولاً من رب رحيم وقيل لان من دخلها سلم من الآفات وعن قتادة رضى الله عنه ان السلام هو الله تعالى وداره الجنة فالسلام فى الوجه الاول اسم من التسليم بمعنى

التحية وفى الوجه الثانى مصدر سلم وفى الوجه الثالث يحتملها لكنه استعمل بمعنى التسليم من النقايس او بمعنى المسلم فى الاولى والعقبى (قوله يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد) غرة كل شئ اكرمه وهى فى الاصل بيضاء فى جبهته الفرس فوق الدرهم وفرائد الدرر كبارها واحدها فريد واراد بالفصول العبارات التى ينفرد كل واحدة منها

دار السلام * يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد * ودرر الفوائد * فى ضمن فصول * هى للدين قواعد و اصول * واثناء نصوص * هى لليقين جواهر وفصوص * مع غاية من التنقيح والتهذيب * ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل بحملاته ويبين مضللاته * وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام فى تنقيح * وتنبيه على المرام فى توضيح * وتحقيق المسائل غب تقرير * وتدقيق للدلائل اثر تحرير * وتفسير المغاصد بدمتمهيد وتكثير للفوائد مع تجريد * طاويا كشرح المقال * عن الاطالة والامال * ومتجافيا عن طرفى الاقتصاد الاطناب والاخلال * والله الهادى الى سبيل الرشاد * والمسؤل عندئذ العصمة والسداد

بمثلة من مسائل اس فهى باعتبار ما فى ضمها وتدل عليه من تلك المسائل قواعد دين الاسلام بها قيامه وعليها بقاؤه وعطف الاصول على القواعد قريب من التفسيرى واثناء الشئ تضاعفه واحدها ثنى يقال انفذت كذا ثنى كتابى اى فى طيه واراد بالنصوص الالفاظ المستعملة فى معانيها الوضعية المتبادرة والمراد من اليقين المتيقن اى ما شأنه ان يتيقن وفص الشئ صفوته واصله فص الخاتم يعنى ان تلك النصوص باعتبار مدلولاتها خيار المسائل التى يجب اتقانها وتنقيح الجذع تشذيبه وهو قطع ما تفرق من اغصانه ولم يكن فى ابدوا التهذيب التطهير (قوله فحاولت) اشار بالفاء الى ان ما بعدها اعنى محاولة الشرح الموصوف مسبب عما قبلها من شرف الفن وجلالة قدر المختصر

والمعضل بكسر الضاد المشكل من اعضل الامر وتوجيه الكلام ابداء وجهه وذلك اذا لم يكن ظاهرا وتحقيق المسائل اثباتها بالبرهان وتقريرها ذكرها وجعلها في قرارها وتدقيق الدلائل تطبيقها على المدعى وتحريرها تلخيص العبارة عنها والكشف ما بين الخاصرة الى الخلف وهو اقصر الاضلاع يقال فلان طوبى عنى كشمه اذا قطعك كأنه اخرج ودك عن داخله ويقال طويت كشمى على الامر اذا اضمرته وسترته والتجافى التباعدا وادبالا طناب الزيادة على القدر الذى يتضح به المعنى المراد وبالاخلال النقص عنه (قوله وهو وحسى ونعم الوكيل) ذكر رجه الله في شرح التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة هو وحسى فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية واما على وحسى وعطف الجملة على المفرد وان صرح باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار ولم يرد بما ذكره ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على اندلا بدله من تأمل لتوجيهه وتعمل لتوجيهه ولقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض ويؤيده استعماله في تراكيبه ووجه العطف الاول بعض المحققين بان قدر في المعطوف مبتدأ

وهو وحسى ونعم الوكيل

بقرينة ذكره في المعطوف عليه وجعله خبرا عنه

بالتأويل المعروف في وقوع الانشاء خبرا للمبتدأ فصار جملة اسمية خبرية « اعلم » معطوفة على مثلها بلا محذور ووجه العطف الثانى بان لا يضمن المفرد المعطوف عليه معنى الفعل فلم يكن في قوة الجملة فلم يلزم عطف الجملة الانشائية على الجملة الخبرية بل على المفرد وقال لا محذور في عطف الجملة على المفرد ولا في عكسه بل يحسن ذلك اذا روى فيه نكتة ثم قال ولا امتناع في عطف الجملة الانشائية على الاخبارية في الجملة التي لها محل من الاعراب لكونها واقعة موقع المفردات لاعبرة لنسبتها وأيده بالنقل عن العلامة واستدل عليه بوروده في افصح الكلام قال الله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان هذه الواو ليست من المحكى اذ لا مجال للعطف فيه الا بارتكاب تأويل بعيد لا يلتفت الى مثله بل من الحكاية فيكون الآية حجة على ما ذكرنا قال وليس هذا الجواز مخصوصا بالجملة المحكية بعد القول اذ لا يشك من به مسكة في حسن قولك زيد ابوه عالم وما اجهله وعبروا ابوه بخيل وما احوده وقد نوقش في كلامه بجمل الواو من المحكى اذ يمكن اجراء التوجيهين السابقين فيه وايضا حسن المثال المضروب من غير تقدير المبتدأ في المعطوف ثم وجوابه ان امكان الاجراء المذكور مبنى على كون حسبنا خبرا عما بعده يعرف ذلك من له دربة في معرفة اساليب الكلام

(وقد صرح)

وقد صرح به المعارض في توجيه اجرائه ومبنى ذلك الكلام على انه مبتدأ وما بعده خبر كما هو الظاهر المناسب للمقام على ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر مطلقا في الكلام البليغ وعند خوف اللبس في مطلق الكلام . فان قلت قد ذكر الادباء ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى الفعل ولهذا تقول مررت برجل حسبك فتجمله صفة وهذا عبدالله حسبك فتصبه حالا . قلت غاية ذلك انها لا تعرف في بعض المواضع بناء على التأويل المذكور وقد صرحوا بكونه مبتدأ في مثل بحسبك زيد وهو شائع في كلامهم قال الشاعر . بحسبك في القول ان يملوا بانك فيهم غنى مضرة . وفي الحديث بحسب ابن آدم آكلات يقمن صلبه الحديث وما يدل على ذلك دخول ان عليه قال الله تعالى فان حسبك الله واما المثال فتقديره زيد عالم الاب وجاهل جداء وعروب نخل الاب وجواد في النهاية وحننه امر ذوق يدرك ولا يوصف ولا يمكن اقامة البرهان عليه فلماذا احوال معرفته على المسكنة على ان تقدير المبتدأ فيه لا يغنيه عن تأويل في الخبر وارتكاب يغنيه عن تقدير المبتدأ ثم انه صحح العطف المذكور تارة بجعل المعطوف عليه لانشاء التوكل فيكون من عطف الانشاء على الانشاء فعاد الاشكال الى عطفه على ما عطف عليه على انه مخالفة للظاهر من غير دلالة وتوجيه للكلام بما لا يرضاه

اعلم * ان الاحكام الشرعية

صاحبه وبعد الاتيا والتي فهو انشاء لطلب الكفاية

لما ذكره واخرى بجملة من قبيل عطف القصة على القصة اذ لا يعتبر فيه اتحاد الجمل المتعاطفة خبرا وانشاء بل في الغرض المسوق له الكلام لكن التحقيق ان القصة عبارة عن جمل متعددة متساقطة سقت لغرض من الاغراض فاذا عطف على مثلها فالمحوظ بالذات في ذلك العطف هو المجموع من حيث هو مجموع فلا يعتبر فيه الاما هو من احواله من حيث هو كذلك ككونه مسوقا لغرض كذا بخلاف الخبرية او الانشائية المعارضة للنسب المعتبرة فيما بين اطراف الجمل الواقعة اجزاء منه فانها ليست من تلك الاحوال واعتبار مثل ذلك في الجملتين وان كان مما توهمه الشارح من ظاهر كلام الكشف لكن لا تعويل عليه فهذا الكلام لا يصلح لتصحیح العطف الا ان يقصده الالتزام على الشارح بناء على ما قال من انه ردها المطب وقد يقال الواو للاعتراض لا للعطف وهذا توجيه حسن لولا مكان الاختلاف في وقوع الاعتراض في آخر الكلام * هذا ما اردنا ذكره مما قيل في هذا المقام وما يتعلق به من النقض والابرار * ولذيل البحث بعد طويل * وتحقيق الحق فيه يقتضى مجالا فوق مجالنا (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) اراد ان يذكر قبل الشروع في المتصود ما يفيد للطالب مزيد

استبصار في طلبه ويحرك من جده ونشاطه في تحصيله من تصوير الفن ووجد الحاجة الى تدوينه مع انه لم يكن في زمن عظماء الملة وسبب تسميته باسمه وحوزة الجهات الشرف ونحو ذلك لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكل على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسميها وتميز كل منهما عن صاحبه بالاسم والرسم وقدمهما مساس الحاجة الى التدوين لمعنى واحد وجرت حاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها لاجرم ادرج في كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة الى تدوينها لما هو المقصود واراد بالاحكام الذنب التامة التي يكون العلم بها تصديقا وبغيرها تصورا كما صرح به في التلويح ويدل عليه سياق كلامه ايضا وبالشرعية كون العلم بها مأخوذا من الشرع توقف عليه اولا (قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) اي يكون المقصود من معرفتها اصلاح العمل والالتيان به على وجه مخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان طرفاها هو العمل او شيئا من اعراضه او الهيئات اللاحقة به او لا ومن ههنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية التركة ومتحقوها وان كان الاحسن ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما هو المشهور حتى ان وجد قضية لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل لا يتكلف بميدوتعسف قبيح فيجب ان يجعل ذلك من قبيل

منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية

المبادئ وسميت فرعية لكونها متفرعة على الاحكام الاعتقادية على ما سبق الاشارة اليه وعملية لتعلقها بالعمل واقتحام لفظة الكيفية مما لاحاجة اليه

ولهذا لا يقع في عباراتهم في الاغلب ولعل فائدتها ان المستفاد من تلك « علم » الاحكام لاصل العمل بل اعمال مخصوصة معتبرة بكيفية معينة وهيئات محدودة كما شرنا اليه (قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد) اي يكون المقصود هو الاعتقاد بضمونها فقط كلاحكام المتعلقة بالتوحيد والصفات ووجد تسميتها اصلية ما عرفت من كونها مبني على الاحكام العمالية واعتقادية لتعلقها به (قوله والعلم المتعلق بالاولى) اي التصديقات المتعلقة بالاحكام الشرعية العمالية تسمى علم الشرائع والاحكام تسميتها بالعلم لانها معناه الاصل وضافتها الى الشرائع لان تلك الاحكام لا تستفاد الا من جهة الشارع بأن ينصب دلائل وامارات تتخرج هي منها فيكون تلك الاحكام شرائع اي مشروعات من شرع بمعنى سن ويقال شبه تلك الاحكام بموارد الشاربة على ما هو المعنى الاصل

لشريعة والى مطلق الاحكام لما ذكره الشارح من تبادل الفهم اليها عند اطلاق الاحكام (قوله وبالثانية) اى النصديق المتعلق بالاحكام الاعتقادية واعترض عليه بأن حجية الاجماع من الاحكام الاعتقادية كما صرح به فى التلويح مع انها من مسائل اصول الفقه واجيب بان ذلك لا ينافى كونها من مسائل الكلام لجواز اشتراك العلمين فى مسألة وفيه بحث فان موضوع اصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل علم الاصول بل الحق انها من مبادئ الكلامية اذ هو العلم الاعلى الذى ينهى اليه العلوم الاسلامية وفيه يبين مبادئها وموضوعاتها وحيثياتها والمبحوث عنه فى علم الاصول هى العوارض اللاحقة له فى افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما ان بحثه عن سائر المحج من هذه الحيثية (قوله ولما كانت) شروع فى بيان الباعث على تدوين العلمين ودفع لما يتوهم من انهم محدثات الامور واحداث

لما لم يكن فى الدين وقد قال عليه السلام شر الامور محدثاتها واياكم ومحدثات الامور ومن احداث فى ديننا هذا ما ليس منه فهو رد وحاصله انه ان اردت ان البحث عن دليل وجود الصانع وتوحيده والنبوة وغيرها وبالجمله عن المبدأ والمعاد بدعة ومحدث فذلك ممنوع كيف

علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده وقد كان الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقايع والاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعاً واصولاً الى ان حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البنى على أئمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء فى المهمات

والقرآن مشحون به وان اردت ان الاشتغال به على الوجه المتعارف فيما بيننا كذلك فلم يكن امر حسن قدمس اليه حاجة لم تكن فى زمن الصحابة والتابعين وكذا الادلة المنصوبة والامارات الموضوعة للاحكام الفقهية كانت قائمة فى زمانهم وكانت الملكية المسماة بالفقه حاصلة لا حادهم وان لم يكن هذا الترتيب والتدوين وبالجمله من البدعة ما هى حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات متفاوتة فقد يستدعى الوقت مصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن الشأن فيما سلف ذلك (قوله اصفاء عقايدهم) علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وقوله ولقلة الوقايع مع ما عطف عليه علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه قدمهما على ما علم بما لا للتخصيص اذ لا يناسب المقام على ما لا يخفى بل لا يقبل الذهن الحكم الماعل هما اذا اورد عليه من غير توقف ولان تنظيم الكلام على احسن النظام وتنسيقه

على اكمل الانتظام يقتضى هذا التقديم كما يظهر للنظر العارف باحاليب الكلام (قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال) لاستحصا المقاصد الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بها على الوجه المعارف فيما بيننا من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد والقدماء اصفاء قرائحهم كانوا يستخلصون المقاصد من مقدمات متقنة ويستيقنونها اما بطريق الحدس واما بطريق الاستدلال من غير تكلف في تحريرها وتطبيقها على القوانين (قوله والاجتهاد والاستنباط) لاستخراج الاحكام الفقهية وضبط ما يحضر عندهم وقت الاستنباط واثبات ذلك في الكتب لينتفع بها من بعدهم اما المقلد فيطبق عمله عليها فيما عين له في الاغلب واما المجتهد فيقف منها على مظان الاجتهاد ووجوه الاستنباط فيسهل طريق الوصول الى مقاصده ويكون ذلك بمنزلة الارشاد له على ان العلوم انما تتكامل بتلاحق الافكار وحقائق الاحوال انما تنجلي بعد تصادم الآراء

(قوله وسما ما يفيد الخ) اى سما الملكة التى حصلت لهم من تتبع المآخذ وتأمل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرائط الاستنباط فتكثروا بها من معرفة جميع الاحكام العملية

عن ادلتها ولو بعد حين (قوله ومعرفة احوال الادلة اجالا) اى سما ملكة حصلت لهم من تتبع اللغة واستعمالات العرف والشرع واحوال دلالات العقل والنقل حتى تهيا المعرفة احوال جميع الادلة الشرعية في افادتها الاحكام على وجه الاجال تهيا تاما (قوله ومعرفة العقائد) اى وسما ما يفيد معرفة العقائد من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية مع معرفة وجوه الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة العقائد عن ادلتها هذا ما يدل عليه ظاهر كلامه ويوافقه صريح كلامه في شرح المقاصد وههنا ابحاث الاول ان كل واحد من التعريفات الثلاثة متقوضة بمجموع الملكات الثلاث لصدق كل واحد منها عليها لا يقال المراد الملكة الواحدة وهذه ملكات لانا نقول تلك الملكات اذا اجتمعت في شخص واحد صارت حالة بسيطة هى مبدأ للعلوم الثلاثة وحالها في ذلك حال الهيئة التأليفية على ان الملكة لو تعددت بتعدد متبوعها او تابعها من العلوم لكان لكل

علم عبارة عن ملكات متعددة فلم يصح تقييد الملكة بالوحدة وجوابه ان المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته فلا نقض الثاني انه يلزم مما ذكر ان من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شئ من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل كان عالما بها بالفعل وفساده ظاهر وجوابه منع حصول تلك الملكات من غير حصول معرفة شئ من المسائل نعم لا يقتضى معرفة الجميع ولا فساد في تحقيق المقام ان العالم بكل صناعة بالحقيقة من عرف جميع مسائلها وللانسان بالنسبة اليه ثلث مراتب . الاولى تهيو له تهيو تاما بان يحصل عنده مبادئه بأسرها مع ما يتوقف عليه استخراجها منها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عقلا بالملكة . الثانية استحضاره اياه بالفعل بان ينظر في مبادئه ويحصله منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه . الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد وتسمى عقلا بالفعل واسمى العلوم وضت وضعا اوليا بازاء ما يضاف اليه من انفس العلوم اعنى التصديقات المتعلقة بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم كعلم الفقه جزئيات متفرقة وقضايا متباينة لا يضبطها ضابط ولا يحصرها عدو حد بل تتكرر بتكرر الوقائع وتزايد حسب تزايد الحوادث فلا يرجى حصول معرفتها بأسرها بالفعل لاحد بل مبلغ من يعلمها هو التهيو التام لها اقاموا ملكة استنباطها لكونها مبدءا قريبا لها مقامها فسموها باسمها ووجدوا بعضا آخر منها شأنها غير ذلك بل مسائلها قضايا معدودة واحكام مضبوطة كعلم الكلام مثلا لكن التصديقات المتعلقة بها اعنى العقل المستفاد امر لا يتيسر دوامه لنا بل كما يوجد يفقد وكما يحصل يزول أجروا ما هو ملاك الامر فيه اعنى ملكة استحضاره مجراه وسموها باسمه ثم انهم ربما تسامحوا فاطلقوا اسمى العلوم في بعض الاستعمالات على مسائلها كما اذا قيل فلان يعلم الفقه للاقعة الظاهرة بين العلم والمعلوم ثم شاع ذلك وذاع حتى صارت اسماء لها ايضا فتلخص لك من ذلك ان اسمى العلوم تطلق على المراتب الثلاثة المذكورة وعلى مسائلها فالاشارة الى تسمية كل منها باسم من الاسمى تقوم مقام الاشارة الى تسمية ما عداها به ايضا لكنه لما كان الحاصل للانسان الباقي معه مدة حياته من العلوم اماملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لا يراد بقولنا فلان فقيه او متكلم غيرها أشار ههنا الى تعريفها وصرح بتسميتها بعد ما اشار الى تسمية انفس التصديقات كما هي الاصل فيما سلف فاذا تحققت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان اريد بالملكة المذكورة الاستنباط كما هو الواجب في علم الفقه جعل ذلك عبارة عن اقصى ما يرجى حصوله للانسان منه ومبلغ من بذل جهده في تحصيله وقضى

وطره عنه فكيف يتوهم حصوله بدون معرفة شئ من مسائله وبالجملة فالاستعداد التام لكل الذي اقيم مقام معرفة الكل مما تقضى العادة بامتناع حصوله بدون معرفة كثير منه وان اريد بها ملكة الاستحضار كما هو الظاهر في الاصولين فالامر اظهر لان الشارح قد صرح بجواز كون المراد ملكة الاستنباط في علم الكلام واذا جاز ذلك فيد في الفقه اجوز بل نقول كلامه ههنا لا يخفى عن الاشعار به في الاصوليين لكنه موضوع تأمل الثالث ما قيل من ان سياق الكلام اعنى قوله عن تدوين العليين وتربيتهما ابوابا وفصولا الخ يأبى عن حل ما يفيد على الملكات فان اريد بذلك ان التدوين وكذا ما بعده لكونه عبارة عن جمع الالفاظ المرتبة الدالة على المسائل وادراكاتها بل عن اثبات القوش الدالة عليها لا يتعلق بالمسائل وادراكاتها لانها الموجودتان في العبارة والكتابة لا الملكات فيجب ان يكون التسمية والتعريف لاحدهما لا الملكات يرد عليه ان كلامه لم يشعر بان التسمية بازاء المدون ويكفي في انتظام كلامه ان يكون معناه ان العلوم كانت حاصلة اسلاوائل لكن لم يعتنوا بتدوينها وتبويبها

لان عنوان مباحثه

وتحيز كل واحد منهما باسم خاص اعنى اغناسهم

عن ذلك ولما زال ذلك المعنى ومست الحاجة الى ما ذكر دونها من بعدهم وسماواها و«كان» حاصل لهم وقت التدوين بالفعل كما كان حاصل السلف وبه يعدون علماء كلهم عدوا باسمى مخصوصة ووضعوا كلامها بازاء نوع منه على انك عرفت ان بيان تسمية كل واحد مما سمى باسم العلم يجري مجرى بيان تسمية ماعداه بدلالة حال هذه التسمية فيما بينهم على الوجه الذى سلف تحقيقه ثم ان جعل المسمى والمعرف انفس المسائل مائاياه قوله يفيد معرفة كذا لان القول بان المعلوم مفيد لعلمه مما لا يتقوه به محصل القول بان المسائل لكونها مقرونة بادلثها تفيد مطالعتها معرفتها وقياس ذلك على قولنا خبر الرسول يفيد كذا يشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شئ من استعمالاتهم وكذلك يأبى جعلهما عبارة عن ادراكاتها اذ الشئ لا يفيد نفسه والتحمل لتصحبه باعتبار مغايرة ما بين الشئ ونفسه بان يقال ثبوته من حيث انه وصف من الاوصاف يفيد ثبوته من حيث هو هو على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد ثبوت صفة كمال تكلف بارد لا يلتفت الى مثله لاسيما في التعريفات وبعد ظهور الوجه الصحيح او بان المراد النقد عبارة عن معرفة الاحكام العملية على وجه كل غير متعلق بشخص دون شخص وهى مفيدة لمعرفةا على وجه جزئى متعلق بشخص دون شخص لو لم استقامته في الفروع فلا يتصور مثله في الاصولين على ما نحن في (قوله لان عنوان مباحثه)

اي في كتب القدماء ثم غير العنوان وبقي الاسم بحاله (قوله ولان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه) فسمى الكل باسم اشهر اجزائه وكان التسمية كانت بعلم الكلام ثم اکتفی بالمضاف اليه كما في شهر رمضان ويمكن ان يقال لما كان كلام الله تعالى موضوعا لبعض مسائله وقد كثرت النزاع في مباحثه سمي بالكلام لمجرد هذه المناسبة (قوله ولانه يورث قدرة على الكلام) فسمى به تسمية للسبب باسم المسبب ووجه آخر ان نسبة هذا العلم الى العلوم الاسلامية كذسبة علم المنطق الى الفلاسفة فسمى بالكلام المرادف للمنطق تنبها على هذا المعنى لكن نفع الكلام بطريق الفيض والاحسان ونفع المنطق بطريق الخدمة والآلية وكأنه نبه على ذلك بايقاع المخالفة

اللفظية بين الاسمين ولعله تركه لبغده ومن توهم ان مال الوجهين واحد فقد سها (قوله ولانه اول ما يجب من العلوم) يعنى ان الكلام سبب لتعليم العلوم وتعلمها فكان سببا لها في الجملة وعلم الكلام اول علم يجب ان يعتنى بشانه لانه اساس المشروعات ولان اول الواجبات اعنى معرفة الواجب تعالى منه فحين اعتنى بامر اطلق عليه اسم الكلام اطلاق اسم السبب

كان قولهم الكلام في كذا وكذا لان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا ووجد الاحتمال ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كما نطق للفلاسفة ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتعلم بالكلام فاطاق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطاق على غيره تميزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشدد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ماعده من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لا يتبانه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة لسمعية اشد العلوم تأثيرا في القلب وتغلغل فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح

على المسبب كما يقال فلان اكل الدم ثم لما اعتنى بشانه دون سائر العلوم لم يطلق عليه هذا الاسم وان جاز اطلاقه عليه للوجدان المذكور تميزا له عن غيره فصار علمه (قوله ولانه انما يتحقق بالمباحثة) وذلك لعمومه ودقة مسلكه وعظم الخطر في امره فان الوهم يلبس العقل في مبادئه والباطل يشاكل الحق في معانيه فيذبني ان يعتنى فيه بأخذه من افواه الرجال ولا يكتفى بالتأمل في المآخذ ومطالعة الكتب المصنفة واما امتناع تحصيله مما كانوا فهم من ظاهرها الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه في شرح المقاصد (قوله ولانه لا يتبانه على الادلة القطعية)

يريد ان المتبر في مسائله هو اليقين فلا بد من اقامة البرهان عليها بخلاف العلوم العملية فان الظن كاف فيها فيكتفى فيها بالامارات (قوله هذا هو كلام القدماء) اى الملكة التى لها اختصاص بافادة العقائد الدينية عن ادلتها اليقينية هو العلم الموسوم بالكلام عند

هذا هو كلام القدماء ومعظم خلافاته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقائد وذلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصرى يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجود ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله تعالى ونفى الصفات القديمة ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبهوا باذيل الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمة الله عليه لاستاذه ابى على الجبائى ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب وقال الاشعري فان قال الثالث يارب امتنى صغيرا وما أبقيتني الى ان اكبر فاو من بك واطيعك فأدخل الجنة فقال يقول الرب انى كنت اعلم منك انك لو كبرت لمصيت فدخلت النار فكان الاصالح لك ان تموت صغيرا فقال الاشعري فان قال الثاني يارب لم تمتنى صغيرا الا اعصى لك فلا أدخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائى وترك الاشعري مذهبا واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأى المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة

القدماء فيكون المذكور في كتبهم هو العقائد الدينية وما يتوقف بيانها عليه من غير تعرض لازيد من ذلك (قوله ومعظم خلافاته) اى مسائله الخلافية (قوله ونفى الصفات القديمة اى الموجودة القائمة بذاته تعالى وقد وافقوا فيه الفلاسفة) قوله الاول يثاب بالجنة (لان الثواب حق مستحق على الله تعالى يستحقه المطيع بطاعته) (قوله والثاني يعاقب بالنار) لان العقاب جزاء للعصية يجب على الله تعالى اقامته (قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) اذ لاحق له ولا عليه قيل اما ان يدخل الجنة فيثاب او النار فيعاقب اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير واجيب بانه لو

سلم صدق المنفصلة فلا يستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب «فسموا» ومعنى كونها دارى ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان الا فيهما ولا يخفى عليك ان الظواهر من الكتاب والسنة قد تظاهرت على ان دخول النار جزاء الكفر والعصيان والامة

قد اجتمعت عليه فالصواب الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب (قوله فسموا اهل السنة والجماعة) قال رحمه الله المشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطارهم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن على بن اسماعيل بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله ابن بلال ابني بردة بن ابني موسى الاشعري صاحب رسول الله عليه السلام اول من خالف ابا على الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اى طريق النبي عليه السلام والجماعة اى طريقة الصحابة وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضى تلميذ ابي بكر الجرجاني صاحب ابي سليمان الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام ابي حنيفة وماتريد قرية من قرى سمرقند قال وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الآخر الى البدعة والضلالة (قوله ثم لما نقلت

الفلسفة) هى الحكمة وعرفوها بانه علم يبحث فيه عن احوال اعيان الموجودات على ما هى عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها اقسام ثلاثة لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة في الوجود الخارجى

فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخططوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيمكنوا من ابطالها وهم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السميات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية

والذهنى فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهى والفلسفة الاولى والا فان احتاج اليها في الوجودين فعلمه يسمى الطبيعى وان احتاج اليها في الوجود الخارجى دون الذهنى فهو العلم المسمى بالرياضى ولما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات وحوالها على وجود المحدث وحواله لاجرم شارك العلم الالهى والطبيعى في كثير من المباحث لكن لما كان نظر العقل في الكلام مقتفيا اثرهدهاء * وفي الفلسفة مكتفيا بما هو اه وقع الخلاف بين العلمين فيما ضلت في بواديه اوهامه * وزلت في مباديه اقدمه * وصار تلك الاوهام * شبهاء على قواعد الكلام * فاوردتها المتكلمون * ليعينوا ما فيها من الخلل * ويثبتوا العقول القاصرة عن الزلل * ولما كان لها ارتباط ببعض آخر جبر ذلك الى ادراجه وهم جراحى خاضوا في الرياضيات وهذا العلم الذى ادرج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات هو الفن الموسوم بالكلام فيما بين المتأخرين تحول اليه

كلام القدماء شيئا فشيئا فكما اتفق الاختلاف في تدوين مسائله وقع في تعيين موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا وقال بعضهم هو ذات الله من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى وقال بعضهم هو الموجود بما هو موجود ويمتاز عن الالهى بكون البحث فيه على قانون الاسلام وجمله صاحب المواقف هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وههنا نكتة اخرى لابد من التنبيه عليها وهى انه قد انقح لك مما سلف ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقائد الدينية ومن تدوين علم الفقه هو التهيؤ لمعرفة الاحكام فقد لا يكون المحمولات في مسائلها اعراضا ذاتية لشيء واحد او اشياء متناحية مطلقا او من جهة واحدة فلا بأس ان لا يكون

لاحدهما موضوع معين يبحث عن اعراضه الذاتية على الوجود المعروف وانما يلزم ذلك في العلوم الحكمية حيث اراد علماءؤها ضبط احوال الموجودات بقدر الطائفة البشرية فجملوا كل طائفة من تلك الاحوال متعلقة بشيء واحد او اشياء متناحية تناسبية متعديها مطلقا او من جهة واحدة علما على حدة تفرد بالتدوين والتعليم فجات علو مهم متميزة بعروضاتها وكذلك الحال

ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغاياته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية وماتقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والافكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم اكان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر السمعات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بهما ليتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال

في العلوم الادبية فاذا اعنت النظر في الاقوال الموردة لتعيين موضوع الفن فاجدت فيها «قال» قولاشافيا ومنه لا عن شوب الكدر صافيا فليس فيه كثير بأس فتدبر لا اصابك من يؤس (قوله رئيس العلوم الدينية) لنفاذ حكمه فيها (قوله وغاياته الفوز) فان الاعتقادات الحققة ثمرة للمعادة بالذات وبما يقتضيه من عمل الصالحات (قوله وبراهينه الحجج القطعية) لما عرفت من ان الواجب في مسائله هو اليقين وانه لا يكتفى فيها بالظن والتخمين (قوله فانما هو للتعصب في الدين) جعل المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على اربع طوائف الاولى من هو متعصب يقصده

ترويج مذهبه فيحرم لذلك تحقيق الحق في مطالبه . والثانية من لم يرزق فطنة تفي
بتحصيل اليقين فنظره في مبادئه ينضى الى التشكيك في قواعد الدين فعليه ان يتسم بسمه
العاجز * ويتدين بدين العجائز * والثالثة من هو معوج في الدين * مخطئ في طريق اليقين *
ففرضه من الاشتغال بمقاصده * التمكن من ابطاله وورده * والرابعة من يتوغل في الخوض
في الحكمة فيقع في ظلمات الفلسفة * فربما يعجب بفكره ورأيه والحق من وراءه (قوله قال اهل
الحق) قيل اراد به اهل السنة والجماعة عبره عنهم ترغيبا في سلوك سنتهم والاقتداء بسنتهم
لكنه رحمه الله اشار بالاقتصار على تفسير معنى الحق الى انه ليس المراد به طائفة مخصوصة
بل المراد هو التعريض بان المخالف في هذه المسئلة مبطل لا يعاب به اصلا وبه يظهر
ضعف ما توهم من ان مقول القول جميع ما ذكر في الكتاب على انه مع بعده في نفسه
مما ياباه قول المص فيما بعد والا لهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل
الحق (قوله زلما الصدق) لما بين معنى الحق وموارد استعماله ومقابله وكان الصدق

(قال اهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطابق
على الاقوال والعقائد والمذاهب باعتبار اشتغالها
على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع
في الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما
بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق
من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقتها للواقع
ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه (حقايق الاشياء ثابتة)

قريبا منه في اغلب
استعمالاته مفسرا بما فسر
به الحق ومستعملا
في الموارد المذكورة كان
مظنة ان يتردد السامع هل
هما مترادفان وهل بينهما
تفاوت في الاستعمالات
وان مقابله ماذا فاور ذلك

اما ازالة لتردده وتفصيلا للمجمل الواقع في ذهنه فذكر ان بينهما تفاوتا في الاستعمال بان
استعمال الصدق في الاقوال اكثر من استعماله في الموارد الاخر واستعمال الحق في الكل على
السواء وان مقابله هو الكذب عرفا وبه ظهر انهما مترادفان ولا تفاوت فيما بينهما غير ما ذكر
ولهذا قال وقد يفرق بينهما (قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه) اى كونه بحيث
يطابقه الواقع وحاصل ما ذكره من الفرق ان الحكم المطابق للواقع له صفتان اعتباريتان
كـ مطابقتها بغير الباء فيقال له الصدق لانه الاصل الذى يجب اعتباره ويوضع الاسم
دائه فان الاقرب الى الطبع ان يحول الواقع اصلا ويقاس اليه الحكم الذى يتعرف حاله
ركونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدري لانه فى الاصل بمعنى
الحقق والحكم فى هذا الاعتبار جعل اصلا ثابتا حتى قيس اليه الواقع والصفتان

متلازمان لما علم ان صيغة المفاعلة للمشاركة بين الاثنين (قوله حقيقة الشيء وماهيته مابه الشيء هو هو) جمل الحقيقة بمعنى الماهية ولم يعتبر في مفهومها معنى التحقق لانه المناسب للسباق وفسرهما بايتم الكلى والجزئى وتقديم الظرف للتخصيص اى به وحده لامع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشيء يكون به موجودا لا هو هو وخرج بتكرار الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق وحده يصير انسانا لكن المراد مابه وحده يصير انسان انسانا لا غير فظهر بما ذكرنا انه لا حاجة الى ان يقال جميع مابه الشيء هو هو لاجراج الجزء وان تكرير الضمير لا بد منه (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض) فان كل عارض سواء كان غير لازم اولازما بينا او غيره فقد يمكن ان يتصور تقرر الوجود لمعرضه خارجا وذهنا من غير ان يتقرره وجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود كشيء خارجا وذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهيته او ذاتياته هناك فان التصور والمتصور محالان ههنا يظهر ذلك بالتأمل الصادق وتوهم بعضهم ان معنى كلامه

حقيقة الشيء وماهيته مابه الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية

انه يمكن تصور الانسان بدون تصور عوارضه فقيد التصور ولكنه اذا التصور بالوجه يمكن بدون التصور للذاتيات ايضا فورد عليه ان

بعض العوارض اعنى الوازم الينسية لا يمكن تصور معرضه بدون « والشيء » تصوره فاجاب اولابما ذكره بعضهم من جواز كون المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم على وجه الاخطار فيمكن تصوره بدونه في الجملة وثانيا بان تصور الملزوم غير زمان تصور اللازم فان ذلك بان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لاسبب موجب له والاملاجاز بقاؤه مع زواله وانت مع استغنائك عن هذه التكاليف بما قدم لك من الوجه الصحيح يجب ان تعلم ان انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم يهدم قاعدة اللزوم البتة وعدم كونه سببا موجبا لا يقتضى كونه معدا ولا وجوب تقدمه بالزمان ولو كان معدا لما جاز مجامعته على ان من الوازام ما لا يتم تصور ملزومه الامع تصوره كاحد المتضايقين بالنسبة الى الآخر ومنها ما لا يتصور ملزومه الا بتقدم تصوره كالملكات بالنسبة الى اعدامها (قوله وقد يقال ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه) اى في ضمن افراده حقيقة فعلى هذا الاصطلاح لا يقال حقيقة العنقاء بل ماهيته بخلاف الاصطلاح السابق (قوله وباعتبار تشخصه هوية) فيكون الهوية بمعنى الشخص وهذا هو الاكثر

وقد يستعمل بمعنى الشخص وبمعنى الوجود الخارجى ايضا (قوله والشئ عندنا الموجود)
اى هما متساويان صدقا واما انه هل هما مترادفان فذكر الشارح ان كلامهم متردد
فى ذلك والمحققون على انه لاترادف بينهما الا ترى ان الامكنات محتاجة فى وجوداتها
الى غيرها وغير محتاجة فى شئيتها فان كل شئ شئ فى حد ذاته وان لم يتصور غيره
اصلا ولهذا يوصف الماهيات بالوجوب والامكان نظرا الى وجوداتها ولا يوصف
بهما بالنظر الى شئياتها وينفصل الوجود دون الشئية فالامر الخارجى باعتبار تفرقه
فى الخارج يقال له موجود وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة انفراذه بالاحكام يقال
انه شئ والمعتزلة لما اعتقدوا تقرر الاشياء فى الخارج منفكة عن الوجود صنع عندهم
امتياز المعدومات وانفرادها بالاحكام فى الخارج فاعترفوا بشئيتها (قوله معناها بديهى

التصور) هذا هو المشهور
فيما بين الجمهور من الحكماء
والتكلميين قالوا وهذا
الحكم ايضا بديهى خلافا
للامام فانه تصدى لاثباته
بالبرهان ومنهم من تصدى
لتعريف مفهوم الوجود
زعا منه بانه كسبى ومنهم
من قال بامتناع تصويره
(قوله فان قيل) حاصله

والشئ عندنا هو الوجود والثبوت والتحقق والوجود
والكون الفاظ مترادفة معناها بديهى التصور فان قيل
فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا بمعتزلة قولنا
الامور الثابتة ثابتة قلنا المراد به ان مانتقد حقايق الاشياء
ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض
امور موجودة فى نفس الامر كما يقال واجب الوجود
موجود وهذا الكلام ربما يحتاج الى البيان وليس مثل
قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله انابوا النجم وشعرى شعرى
على ما لا يخفى

ان الوجود امامرادف للشئية اولازم لها فالحكم بالوجود على ما علم اتصافه بالشئية
لغو ومخلص الجواب ان اتصاف ذات الموضوع بعنوانه وان كان الاصح انه يجب
ان يكون بالفعل لكن لا يجب ان يكون ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفى فى ذلك
فرض العقل كذلك وهذا شان مانحن بصدده فانما لما نظرنا الى العالم شاهدنا امورا
مقررة بحسب الظاهر متميزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا انها اشياء فنحن نتوجه
الى تلك الامور نستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذى هو فى الحقيقة
عبارة عن الفرض العقلى ونحكم عليها بالوجود فى نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم
مفيد بل ربما لا يكون بديهى فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله
نحزم بثبوت بعض الاشياء بالبيان وبعضها بالبيان ومثله قولنا واجب الوجود
موجود فانما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى ما يقتضى ذاته وجوده

اوعدمه اولايقتضى شيئا منهما حصل عندنا مفهوم يقتضى ذاته وجوده فرضا فنعبر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجى ونحتاج في اثباته الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت اذ لم يعد لنا شئ مفروض الاتصاف بالثبوت حتى نعبّر عنه بلفظ الثابت فنحكم عليه بالثبوت في نفس الامر فالفهوم من لفظ الثابت ما اتصف بالفعل في نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله ايضا قوله انا ابو النجم بالنسبة الى من يعرف انه مسمى بذلك الاسم ولا قوله وشعرى وشعرى فان اتصاف ذات الموضوع فيهما بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس اراء من محولهما مفهومه الظاهر بل ما يدل عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية البلاغة وبعده ﷺ لله درى ما احسن صدرى ﷺ تمام عيني وفؤادى يسرى ﷺ مع العفارىت بارض قنر ﷺ ولقد كشفنا بنبوة فيق الله عن حقيقة الحال وجلية انقال من غير اللجة ولا بحجة فدع عنك ما قيل او يقال فاذا بعد الحق الا الضلال (قوله وتحقيق ذلك) يريد ان الحكم مختلف باختلاف العنوان وباختلاف اخذ

وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة
يكون الحكم عليه بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك
الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه
جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ
من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعليها) اى
بالحقيق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها (متحقق)
وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق

اتصاف الموضوع به بحسب
نفس الامر او بفرض
العقل والسر في ذلك ان
كل قضية تشمل على
عقدين عقد الموضوع وهو
اتصاف ذات الموضوع
بالعنوان وعقد الحمول
وهو اتصافه بوصف

المحمول والاول يجب ان يكون معلوما مسلما والثاني مجهولا مطلوبا ثم ان عقد «الجواب» الموضوع قديكون مستلزما لعقد المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا وقد لا يكون كذلك بل املا لا يكون مستلزما او يكون مستلزما استلزاما غير جلي فيكون الحكم اذا ذلك مفيدا بذهيا محتاجا الى امعان في تصور الطرفين فقط او مع انضمام احساس او تجربة او حدس الى غير ذلك او نظريا محتاجا الى البيان (قوله من تصوراتها والتصديق بها) اى بوجودها واحوالها اى ثبوتها لها يريد ان المراد مطلق العلم بالشيء اعم من هذه الثلاثة اذ لادليل على تخصيصه بواحد منها كما لاحاجة اليه من بدعي القول ما قيل ان اللام ههنا لاستغراق الانواع بمؤونة المقام وستقف على ما دعاه الى ذلك (قوله لاقطع بأنه لاعلم بجميع الحقائق) يعنى ان ضمير بها يعود الى حقائق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقائق تصوراً للماهياتها وتصديقها بها وباحوالها حاصل لنا ولا يخفى فساد فنيجب ان يحمل على نوع منه هو التصديق

بها بقرينة المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج في تأنيث الضمير الى وجه سخيّف كما توهم (قوله والجواب ان المراد الجنس) يعنى ان المدعى ههنا ثبوت جنس الحقائق وتحقق جنس العلم بقرينة السياق على ان ما ذكره لا يستغنى عن الحمل على الجنس ايضا اذا العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق وردهذا الجواب بانه لا غنى عن حل الكلام على العلم بثبوت الحقائق اذ المقصود هو التنبيه على وجود الحقائق وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع فان الاستدلال لا يكون الا باقدمات المعلومة واجيب بان الكلام على توجيه الشارح يدل على تحقق العلم بثبوت الحقائق مع تصوراتها والتصديق بها وباحوالها بناء على ذلك القول البديع والمقصود لا يتم بدون هذا العموم لكن المعترض غفل عن وجوده ووجوبه ايضا ونحن نقول اولاً مبنى هذا الجواب

شئ لا مستند له والشارح عند برئ وثانيا القول بان المقصود الاستدلال وهو لا يتم بدون التصديق بها فقط او مع تصوراتها والتصديق باحوالها ايضا على ما اشتمل عليه كلام المعترض والحجيب فاسد بل الغرض ههنا مجرد التنبيه على ان الجنس الحقائق وجودا

والجواب ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهر فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا فحدث وهم البندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك وهم جرا وهم اللادارية لنا بتحقيقا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزما انه

في الجملة وان الجنس العلم المتعلق بها تحققا ردا لما ذكره السوفسطائية من نفيهما رأسا ثم بيان اسباب العلم حتى يحصل عندنا ان كل ما شهدت به تلك الاسباب فهو معلوم لنا ثم تؤخذ الامور المعلومة بشهادتها مقدمات بها يتمسك في المط وهذا هو التحقيق الذي عقد عليه الشارح حل كلام المتن فلا تكن من الخاطئين خبط عشواء (قوله منهم من ينكر حقائق الاشياء) ويزعم انه ليس ههنا ماهيات مخلفة وحقائق متميزة فضلا عن اتصافها بالوجود وانتساب بعض الى بعض على وجوه شتى بل كلها خيالات باطلة واوهام لا اصل لها مثل ما يظهر للحالم والمبرسم والحاصل انهم كما ينكرون العلوم التصديقية والقضايا المتعلقة هي بها كذلك ينكرون العلوم التصويرية والماهيات المتكشفة بها (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) هم لا ينكرون انفس الحقائق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود

في نفس الامر ويترفون ثبوتها بالنسبة الى المعتقد حتى يقولون ان العسل مر بالنسبة الى المرور وحلو بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع التقيضين اذ ليس للعسل وجود في نفس الامر فضلا عن تكيفه بالكيفيتين واللا ادريه امثل طريقة منهما حيث توقفوا عند اشتباه الامر لديهم * والتباس الحال عليهم * والعنادية اسوأ حالا حيث رفضوا الشهادات القوية والمجاهدات الجلية بشبهة فاسدة ومغاطة كاسدة وما احسن قول من قال * وان لم يصدق في ذلك النقال * لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء يتخلون هذا مذهباً ويتشبهون الى الفرق الثلاث بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلط (قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء) يريد ان لم يكن النفي وصفا مخصوصا ومعنى معينا عارضا للاشياء ثابتهما بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة والالوهام الباطلة لم تكن الاشياء منفية اذ المنفي هو الموصوف بصفة النفي واذا لانفي فلا تصاف لشيء من الاشياء به

ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وان تحقق والنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية وقالوا للضروريات منها حسيات والحس قد غلط كثيرا كالحول يرى الواحد اثنين والصغراوي تجد الحلوصا ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبهة تنقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية

فيلزم تحقق الاشياء وان تحقق معنى النفي وتصفيه الاشياء حتى انتفت فقد تقرر ماهية من الماهيات وتميز حقيقة من الحقائق فيلزم بطلان مذهب العنادية لانكارهم الحقائق لا العندية اذهم لا ينكرون الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم ذلك مما ذكر ولهذا كان هذا الدليل قيا

برهاننا صالحا لا بطلان مذهب الخصم لا لاثبات مذهبنا وهذا معنى كون الزاميا ولا ينافي لاثباتهم من انه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فساد بل الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجادلته اصلا بذلك الوجه اذ لا يعترف بمعلوم كما صرح به الشارح في آخر كلامه والشبهة انما نشأت بما قيل في صناعة الجدل انه يفيد الزام الخصم فظن ان كل ما يفيد الزام لخصم جدل مركب مما هو مسلم عنده فتفهموا في تمام هذا الزام على العنادية وفي عدم تمامه على العندية ظنا منهم انه اشارة الى ما ذكره في شرح المقاصد من ان كلام العنادية والعندية مشتمل على تناقض حيث جزموا بصدق المقدمات التي تمسكوا بها وباستلزامها المطلوبهم وبحقيقتها في نفس الامر وليس الامر على ما زعموا بل ذلك الزام على الطائفتين في انكار تحقق العلم بحقائق الاشياء في الجملة وهذا الزام على العنادية في انكار انفس الحقائق على الوجه المحرر في صدر البحث (قول والحس قد

غلط كثيرا) نسبة الغلط الى الحسن تجوز باعتبار انه سببه كنسبة الحكم اليه وتخصيص غلظه ببعض المواضع باعتبار انه معاوم متفق عليه يؤخذ مقدمة يستدل بها على غلظه وعدم الاعتماد بشهادته فيالم يظهر فيه غلظه اذلا شهادةتهم (قوله لاينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط) فان قلت اني لنا احاطة اسباب الغلط برمتها حتى يعرف انتفاء جميعها قلت لاحاجة لنا الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها في نفس الامر وحصول الجزم بالبحسوس من بدها العقل وما ظن من ان العقل ببديته جازم بذلك فهو نظ (قوله والاختلاف في البديهي) جواب عن شبهة القدح في البديهيات كان ما قبله جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات واما قوله وتعرض شبهة يفتقر في حملها الى

لاينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي لعدم الالف والخطأ في التصور لاينافي البدها وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لاينافي حقيقة بعض النظريات والحق اندلا طريق الى المناظرة معهم خصوصا للادرية لانهم لايعترفون بمعلوم ليثبت بد مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا ويحترقوا وسوفطاء اسم للحكمة الموهبة والعلم المزخرف لان سؤفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلا سؤفا اى محب الحكمة (واباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور ان قامت هي بد اى يتضح ويظهر ما يذكرو ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم

انظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قاض لاح في الجزم بها ولا في بدها لان العقل انما يحزم بها ببديته لا ينظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عن له شئ منها لا يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجالا لكونه مصادما لضرورة واتصدي الحل فرما احتاج الى النظر والتأمل لكن لا تحصيل الجزم بل دفعا لدغنة العلم وجذبا بضيع الافهام القاسرة في مظان الزال (قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور)

عرفه بناء على انه كسبي يمكن تعريفه لا كما قال الامام من انه بديهي ولا كما قال بعضهم من انه يسر عاينا لتخصيص العبارة بالكشفة عن ماهيته واختيار هذين التعريفين لكونهما احسن ما قيل في تعريفه واكشفه عن حقيقته والاول منهما احسن من الثاني لان مفهومه في نفسه اسر واضع وشئ جلي لا يحتاج في فهمه الى اضممار وتقدير ولا الى انظار دقيقة وابحاث عميقة ويمكن تطبيقه على المذهبين المشهورين من المتكلمين في ماهية العلم والثاني لا يوافقه في شئ من ذلك كما نطلمك عليه في موضعه (قوله ويمكن ان يعبر عنه) اشار به الى ان المراد بالمذكور ما صرح ان يستحضر بعبارة دالة عليه وان المراد بالذكر ماهو باللسان كاهو المتبادر لاما هو بالقلب او ماهو خلاف النسيان (قوله فيشمل ادراك الحواس) وهو الموافق للمذهب

اليه الشيخ الاشعري من ان ادارا كلها من قبيل العلم وهو المختار عند المتأخرين والجمهور على انه نوع من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية وهو المناسب للعرف والاذنة (قوله صفة توجب تميزا) لاختفاء ولاخلاف ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بها صار الاول علما للثاني والثاني معلوما للاول وتسمى التعلق والتميز فذهب جمهور المتكلمين الى ان ذلك هو العلم اذ لا دليل على ثبوت الامر الزائد فجعلوه من مقولة الاضافة وفسروه بانه تميز لا يحتمل النقيض واثبت بعضهم وراء ذلك صفة حقيقية هي مبدؤه وجعل العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية وصار تفسيره مذكروه انه صفة توجب تميزا اى كشفا لشيء خرج به ما عدا الادراكات لا يحتمل النقيض اى لا يحتمله ولا يجامعه بل ينال يدفعه وحاصله انه لا يكون معه عند التميز احتمال نقيض التميز وتجوز وقوع الطرف المخالف له لاحالا ولا مآلا فخرج الوهم والشك والظن لان شيئا منها لا يدفع النقيض بل يجامع كل منها احتمال وقوعه راجعا او مساويا او مر جوحا وخرج ايضا اعتقاد الخطي والمصيب اذ يجامعه تجوز وقوع النقيض مآلا لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى موجب جازان يزول ويحصل بدله اعتقاد النقيض بخلاف العلم فانه لا يبق معه تجوز النقيض لافي الحال

صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني

لكونه جازما ولا في المآل
لكونه ثابتا فيكون العلم
عبارة عن صفة ذات

تعلق فان تعلقت بعادا النسبة التامة تسمى تصورا وان تعلقت بهاتسمى « وللتصورات » نصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسليا ان تعلقت بارتقاعها وعلى التعريف الاول يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق باعتبار متعلقه على ما عرفت وهذا توجيه لهذا التعريف وجهه وتفسير لقيوده بالقبول جدير ليس فيه ارتكاب تكلف مستبدع ولا التزام تعسف مستبشع . وتفصيل جملة ما قيل فيه . وتميز غثه من سمينه ببيان فيه يستدعى مزيد بسط للكلام * يضيق عن احاطته نطاق هذا المقام (قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) المراد من المعاني ما ليس من لايان الخارجية كليا كان او جزئيا وقد مر الخلاف في جعل الادراكات المتعلقة بالاعيان من قبيل العلم فن انكره قيد التميز بما بين المعاني لاجراجه ومن قل به اطلقه لاجراجه فان قلت كيف يستقيم هذا التقييد وقد يتعلق العلم بالاعيان الخارجية كما اذا علمنا بيضا مخصوصا في محل مخصوص قبل المشاهدة وكا اذا تخيلنا بعدغية المادة قت هذه مغلطة نشأت من اخذنا بالذات مكان ما بالعرض فان المدركا ولا بالذات في الصورة الاولى مفهوم كلى وفي الصورة الثانية امر خيالى والخيالى وان كان لاشيئا محضاعندا لكن يصح تعلق العبد لاتفاق القيام بدل تعاق الوقوع عليه

وليس واحد منهما من الايمان بل هما من قبيل المعاني لكن بمطابقتها للامر الخارجى
وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتد الحال فيهما (قوله وللتصورات بناء على
انها لانقائض لها) اى لمطابقتها على ما صرح به فى بعض كتبه ولانه لانتاقص حقيقة
بين الادراكات الاترى ان الانحجاب والسلب مرتفعان عند الجهل والشك والمنتاقضان
لا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها وفى قوله على
ما زعموا اشارة الى ضعف فيه ذهبا الى المثل السائر ان زعموا مطية الكذب وقد صرح به
حيث قال ان ذلك يبطل كثيرا من القواعد المنطقية ويوجب شمول التعريف
للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعلقت الانسان حيوانا صهالا اللهم الا ان يقال
انه ليس يتميز قال وفى اعتبار النقيض للتصور واخذ التصور العلمى مشروطا
بالمطابقة وعدم احتمال النقيض ايضا الشكل ولعله اراد بتلك القواعد ما قيل من ان نقيضى
المتساويين متساويان ونقيضى المتباينين متباينان ونقيض الاعم اخص وايضا عكس
النقيض عبارة عن جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا فيلزم
على ما ذكر بطلان الاحكام المتعلقة بعكس النقيض و اراد بذلك الاشكال انه يلزم

ان يكون تصور الشئ
بوجه ما تصورا علميا
مشروطا بالتصديق بثبوته

وللتصورات بناء على انها لانقائض لها على ما زعموا-
لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن

له تصديقا يقينيا اذ ما لم يحصل هذا التصديق عندنا لم يحصل عدم احتمال التصور للنقيض
لكن التصديق مسبوق بالتصور فالأمال اما الدور او التس على انك قد عرفت
ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى لا يلزم ان يكون بحسب نفس الامر بل
بحسب فرض العقل وهذا حق لكن الاول فى غاية السقوط اذا المحمولات فى القضايا
المذكورات ثابتة لما ارد بموضوعاتها فتكون صادقة قطعاً غاية ما فى الباب ان عقود
موضوعاتها غير ثابتة حقيقة ولا يضر ذلك فى ثبوت عقود محمولاتها على انه يمكن
ان يتفصى عنه بارتكاب تأويل وهو ظاهر ثم ان العاقل اذا انصف وتأمل حال المعلومات
التصورية نفسها مجردة عما يقارنها غالبا من وقوع نسبة ما ملحوظة معها اجالا
او ارتفاعها لم يجد بينها تنافيا وتناقضا اصلا بخلاف المعلومات التصديقية فانها
على طريقين وقوع وارتفاع اذا لاحظهما العقل يجدهما متدافعين وجودا وعدما
البتة واما قوله بوجوب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة فقد اجيب عنه بان
التصور لا يتنصف بعدم المطابقة اصلا وتحقيق ذلك ان كل علم تصورا كان
او تصديقا فله ارتباط عقلى بمعلقه لانه ظل وحكاية عنه فهو بذلك الارتباط سبب

لأنكشافه عند العالم ولا يمكن أن يكون سببا لانكشاف غيره أصلا ولما كان المقصود من العلوم التصورية هو مجرد ملاحظة ماهي ظل له وحكاية عنه ليتك من اجراء الاحكام عليه ولا شك ان كل علم مطابق لما هو ظل له وستعرف معنى هذه المطابقة فيما بعد كان كل تصور مطابقا لمعلومه البتة بخلاف العلوم التصديقية فان المقصود منها ليس ملاحظة ماهي ظل له كائن ما كان بل الوقوف على وقوع نسبة معينة بين مفهومين معينين في نفس الامر اوارتقا عها وهما طرفا تقيض احدهما واقع والاخر مرتفع البتة وكل واحد منهما يمكن ان يتعلق به تصديق يصير سببا لانكشافه على انه هو الواقع في نفس الامر فلا جرم كان العلم التصديقي بمرض من المطابقة وعدمها فاما كان سببا لانكشاف ماهو في نفس الامر كان مطابقا وعلما وما كان سببا لانكشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما انما يكشف معلومه على انه حال النسبة المعتبرة فاتضح ان كل تصور مطابق البتة بخلاف التصديقات واما تصور الانسان حيوانا صهالا فقد انكشف لك مما سبق ان لصورة الحيوان الصهال ارتباطا عقليا مع الفرس وافراده لا يصير سببا الا لانكشافه ولا خطأ فيه اصلا لكنك اخطأت فزعمت ان المعلوم المنكشف هو الانسان فالخطأ انما هو

ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن (للتخلق) اي للمخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق

في هذا الحكم الضمني الاجالي لافي التصور وكشفه لا يقال قد يحصل مفهوم الحيوان الصاهل في الذهن فيجمل آلة

لتصور ما يطابقه من افراد الفرس فلا كلام فيه وقد يحصل فيه ويحمل آلة الملاحظة افراد فانه ، الانسان فيقال مثلا كل حيوان صهال ضاحك فالمحكوم عايه ههنا هو زيد وعمرو وبكر فيكون الحكم صادقا قطعا مع ان تصور الموضوع مطابق اذ لا يمكن ان يقال المتصور افراد الفرس والحكم عليها لانا نقول مفهوم الحيوان الصهال ليس بسبب الا لانكشاف ما يطابقه ويصدق عليه فان حكمت على ماهو سبب لانكشافه وآلة الملاحظة فحكمت انما هو على افراد الفرس وان حكمت على افراد الانسان وجملت هذا المفهوم وسيلة الى ملاحظتها بناء على اعتقاد انه يطابق لتلك الافراد فاما ان الحاصل في ذهنك ليس مفهوم الحيوان الصاهل بل مفهوم آخر مطابق لتلك الافراد واما انك كنت قد تصورت افراد الانسان بوجه مطابق حتى اعتقدت وجود مفهوم الحيوان الصهال لها فهنا تنقل من هذا المفهوم اليها انتقالا من اللفظ الى مسماء فذلك الوجه المطابق هو السبب للملاحظة في الحقيقة لا هذا المفهوم وهذا هو السر في عدم اشتراط اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل قد برولقد كشفنا بهذا الاطباب عن حقايق هي لب الالباب ودقايق تميز

القشر عن الباب (قوله ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام) بل يجب ذلك لانه هو المتبادر من لفظ التجلي ذهابا الى المبالغة المستفادة من صيغة التفعّل بالطريق الذي سمعت يشهد بذلك موارد استعماله (قوله فانه لذاته لا بسبب من الاسباب) اراد ان ذاته تعالى كاف في حصول صفة قديمة قائمة به تعالى يوجب انكشاف المعلومات له تعالى لانه كاف في نفس الانكشاف على ما يراه المعتزلة والفلاسفة فلماذا اردف قوله لذاته بقوله لا بسبب من الاسباب (قوله والا فالعقل) لما كان ملاك الامر في الادراك الانساني حسيا كان او غيره هو العقل لما سيجي من انه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما بين الجمهور جمل العقل هو المدرك كما يقال القدرة صفة مؤثرة بخلاف الحواس وان صح اطلاق المدرك عليها

باعتبار انها سبب للادراك في الجملة (قوله كالنار للاحراق) هذا مبني على ما عليه اهل اللغة من ان الادراك فعل من الافعال والمدرك فاعل والا فالعقل مبدأ القبول والنار مبدأ التأثير والايحاد على ان نسبة النفس الى ادراكها نسبة الفعل والتأثير عند المعتزلة الهم الاما كان ضروريا منها غير مقدور واما عند الاشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكها وسائر افعالها نسبة القبول والمحل كذلك

فانه لذاته لا بسبب من الاسباب (ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء ووجه الضبطان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه واجباده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المقضي اليه في الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جرى المادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالخس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ في الاختصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة

نسبة النار الى الاحراق (قوله وانما الحواس والاخبار آلات وطرق) جعل الاخبار طرقا باعتبار انها بمنزلة الطريق في وصول العلم اليها واما جعل الحواس آلات فاما ان يكون ذلك ايضا بناء على التشبيه والجاز او جعل الادراكات من افعالها ظاهرا على ما عرفت وذلك لان الآلة هي الوساطة بين الفاعل ومنفعله القريب في وصول اثره اليه فالآلة ماهي واسطة في صدور الفعل من الفاعل لاقبول المنفعلة ولهذا تراهم لا يفردون بها ذكر بل يحملونها من تمام الفاعل ولا يبعد كل البعد ان يعتبر الآلة بالقياس الى المنفعلة ايضا كما هو رأي من يحمل جملة الشرائط من تمام العلة المادية (قوله هذا على عادة المشايخ في الاختصار على المقاصد

والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة) يريدان المراد بالسبب هو المفضى في الجملة وهو غير منحصر في الثلاثة لكن الغرض الكلاسي غير متعلق بتعدد انواعه و تفصيل احكامها لان غرضه الاصلى هو ضبط العقائد الدينية وانما يبحث عن احوال الموجودات حسبما يحتاج اليه في ذلك بخلاف الفلاسفة فان مقصوده ليس الا معرفة احوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر فلا يرخص له ترك النظر في شيء هو من جملة ما فطر الله عليه انه ليس على المتكلم في الاعراض عن تلك التدقيقات عار وشار * ولا للفيلسوف من التعرض لها بدو خيار * وانما جعل ذلك للاقتصار من دأب المشايخ لما عرفت من ان المتأخرين خلطوا بكلامهم الفلسفيات * بل ادر جوا فيه معظم الطبيعيات (قوله عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا يشك فيها) يريد تفصيل الباعث على التعرض

عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا يشك فيها سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة السمتة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحديسات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضى الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خس)

لبعض الاسباب المفضية واهمال بعضها فذكر اولاً ان الحواس الظاهرة لا تخفى في ثبوتها ولا في سببيتها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب في تلك الادراكات هو العقل اثبوتها في البهائم دونها فلا جرم جعلوها من الاسباب (قوله وكان مرجع الكل) اى في الاقسام الاربعة الى العقل اما رجوع البديهيات

والنظريات اليه فظ واما رجوع التجربيات والحديسات فلاحتياج كل منهما بمعنى الى قياس خفى ينضم الى التجربة والحدس على انك قد سمعت ان ملاك الامر في الكل هو العقل (قوله بان الجوع والعطش) هذان الامور المدركة بالوهم وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية ولم يثبت الوهم عندهم نسبوا الى العقل واما ما يدركه البهائم باوهاها كادراك الشاة في الذئب معنى موجبا للنفرة وفي السمكة معنى يوجب العطش عليها فلو سلم ادراكها غير ما يناله الحس الظ لا يلزم ان يكون بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد خلق الله تعالى من غير آلة او يكون لها آلة اخرى (قوله وان كان في البعض باستعانة من الحس)

كالتجربات فان العقل لا يستغنى في الحكم بها عن تكرار المشاهدة وكالحدسيات فان مبادئها من المشاهدات (قوله بمعنى أن العقل بالضرورة حاكم بوجودها) فان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات وتمقلها بالآلات المذكورة (قوله فلايتم دلائلها على الاصول الاسلامية) فان مبناها على تجرد النفس وكون العلم بمحصول الصورة وانه لايجوز ارتسام صورة المادى في المجرد وانه لا يكون الواحد مبدأ لاكثر من واحد وشئ منها غير مسلم عند المتكلمين (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ) هذا كلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لو كان كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب مبدئه او بعده كافي للموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف

في ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه الجلدة المفروشة في مقعرها شرط في ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل في داخل الصماخ وخارجه بان يدرك اولا ما في الداخل ثم يتبع ما في الخارج فيدرك جهته وقربه وبعده (قوله بمعنى ان الله يخلق الادراك في النفس

بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التي اثبتها الفلاسفة فلايتم دلائلها على الاصول الاسلامية (السمع) وهى قوة مودعة في العصب المقروش في مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك (والبصر) وهى قوة مودعة في العصبين الجوفين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهى قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الذئى يدرك بها الروائح

عند ذلك) بطريق جرى العادة من غير تأثير من الحاسة كما يزعمه المعتزلة ولا اعداد منها ولا ارتسام صورة فيها كما يزعمه الفلاسفة (قوله تتلاقيان ثم تفترقان) اما ان ينقطع الباب عينا فينفذ الى الحدقة البنى او ينقطع الباب يسارا وينفذ الى الحدقة اليسرى على ما اختاره جالينوس واما ان يتقاطعا تقاطعا صليبيا على ما ذكره غيره فهذه العبارة تنتظم على كلا المذهبين (قوله وغير ذلك مما يخلق الله تعالى الخ) مثل الطرف والحجم والبعد والوضع والتفرق والاتصال والعدد والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظلمة والتشابه والاختلاف كالترتيب والنقش والاستقامة والانحناء والتعذب والتعقر والكثرة والقلة والضحك والبكاء والبشر والطلاقة والمبوس والنقطيب وكالبرطوبة واليبوسة

وكالقرب والبعد قالوا هذه الاشياء مع ما ذكره الشارح هي الامور المكتشفة بواسطة حس البصر ولا يضر كون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عديميا لان الغرض تمديد مطلق المبصر واما المبصر اولا وبالذات فالمشهور عند الجمهور انه الضؤ واللون فقط وما عداهما لا يدرك بواسطة ما على قياس العرض الاولى وغير الاولى والممدود من المبصرات عند الجمهور هو المبصر اولا وبالذات (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة) عند المجاورة ولا اشكال فيه على قاعدة الاسلام واما على اصول الفلسفة فلعل ذلك الهواء

بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم (والذوق) وهى قوة منبهة فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التى هى فى الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب (واللس) وهى قوة منبهة فى جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) اى من الحواس الخمس (يوقف) اذ يطلع (على ما وضعت هى) اى تلك الحاسة (له) يعنى ان الله تعالى قد خلق كلامن تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز او يمتنع ذلك ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير الحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل ليست الذائقة تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللس الموجود فى الفم واللسان (والخبر الصادق) اى المطابق للواقع

لا يخلو عن امتزاج من العناصر وتفاعل فيما بينهما يقبل به مزاجا ما يستعد بذلك لقبول تلك الكيفية بل ولا يخلو فى الاكثر عن مداخلة اجزاء كثيرة متخالفة من ذى الرائحة حتى ظن ان الكيفية المشمومة هى كيفية تلك الاجزاء البتة لكن الحق ان الشم يحصل بالطريق الاول ايضا (قوله بمخالطة الرطوبة اللعابية التى هى فى الفم بالمطعوم) فاما ان تتكيف تلك الرطوبة بكيفية المطعوم وتصل الى الذائقة فيكون المدرك كقيمتها لا ككيفية المطعوم واما ان تصل اجزاء من المطعوم

ببذرة الرطوبة اللعابية الى الذائقة فيدرك كيفية تلك الاجزاء نفسها « فان » على قياس ما قيل فى الشم (قوله وهى قوة منبهة فى جميع البدن) اراد به جميع ظاهره اى جلده كما صرح به بعضهم واما باطنه ففيه اشياء غير حاسة كالكد والرئة والطحال والكليتين على ما صرح به فى الكتب الطبية (قوله من غير تأثير للحواس) لاعلى وجه اليجاد

كما هو رأى المعتزلة ولا بطريق الاعداد على ما هو قانون الفلسفة فظهر ان المذهب عند الطائفتين منع الجواز (قوله فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه اولا تطابقه) المراد من الكلام ما هو مصطلح الادباء ولا شك ان الكلام الخبرى يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعنى تصديقا متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة بينهما اولا ووقوعها والتصديق كاتبته عليه ظل لمتعلقه وحكاية عنه يشاهد به حاله وبهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة اولا ووقوعها في نفس الامر وذلك اعنى حال النسبة من الوقوع والا لوقوع في نفس الامر هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة في كلامه ذلك التصديق الذى يدل عليه الكلام اولا وبالذات على ما هو مختار بعض الافاضل فعنى مطابقته وعدم مطابقته للواقع في غاية الظهور وان اريد بها ما يدل عليه ثانيا وبالعرض من الوقوع والا ووقوع

فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا اولا تطابقه فيكون كاذبا بالتصديق والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقديقالان بمعنى الاخبار عن الشئ على ما هو به اولا على ما هو به اى لاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع اولا تطابقه فيكونان من صفات الخبر فن ههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين احدهما الخبر المتواتر) سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى (وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم)

تصور الابن الشين وغاية ما يمكن ان يقال ان تلك الحال من حيث انها مشاهدة بالتصديق ومدلوله للفظ الخبر غيرها من حيث هى هى وواقعة في نفس الامر فيفرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار قد بدرت خبر (قوله اى الاعلام بنسبة تطابق الواقع اولا تطابقه) اراد بالنسبة التامة الوقوع والا لوقوع اذ هو المقصود بالاعلام والتصديق فانه وان كان معلاحقيقة لكن لا يلتفت الى اعلامه ولا يعتد به ولا يقال ان الخبر اعلامه وظهر من تفسيره ان المراد بالشئ هو النسبة وبما هو ملتبس به هو الوقوع والا ووقوع وقديقال المراد بالشئ الخبر عنه وهو انكم عليه على ما هو المناسب للعرف واللغة وبما هو بدثبوت المسند له وانتفاءه عنه : قوله لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى) والتواتر لغة التابع واصله من الوتر يقال واترت الكتب فتواترت اى جاءت بعضها فى اثربعض وترا وترا

من غير ان ينقطع ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اى واحدا بعد واحد واصله وتترى
(قوله اى لا يجوز العقل توافقه) لا قصد بطريق المواضعة ولا على سبيل الاتفاق وفيه اشارة
الى ان شرط التواتر عدد شأنهم هذا لان لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد كما ذهب اليه جماعة
ولا اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم كالشروط طائفة ولا وجود المصوم فيهم كالوجبة الشيعة
ولا الاسلام وعدالتهم كما قال به جمع ولا عبرة فيد ايضا بعدد معين مثل خمسة او اثني عشر او
عشرين او اربعين او خمسين او سبعين على ما اعتبر كل واحد منها قوم تمسك بما لا اساس له هذا

المطلوب وقد فصل تمسكهم
مع الجواب عنها في المطولات
(قوله ومصادقه وقوع العلم
من غير شبهة) يريد انه
ليس لبلوغ المخبرين حدا
لا يتصور تواطؤهم على
الكذب ضابط معلوم سوى
حصول العلم للسامع من خبر
هم بلا ارتياب فيه ولا
اضطراب فان ذلك اثر له
ظاهر يصدقه ومسبب عنه
معلوم يحققه (قوله والاول
اقرب) اى معنى (وان كان
ابعد) اى لفظا اما الثانى فظ
واما الاول فلان ذكره هذا
القيد على ذلك التقدير يكون
حشوا بل مفسد الاشعاره
بأن العلم بالملوك اناضية

اى لا يجوز العقل توافقه (على الكذب) ومصادقه وقوع
العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم
الضرورى) كالمعلم بالملوك الخالية في الا زمنة الماضية
والبلدان النائية) تحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة
والاول اقرب وان كان ابعدها فانها امران احدهما ان المتواتر
موجب للعلم وذلك بالضرورة فاننا نجد من انفسنا العلم
بوجود مكة وبغداد وان لم يكن الا بالخبر والثانى ان العلم
الحاصل به ضرورى وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره
حتى الصبيان الذين لا اهتمام لهم بطريق الاكتساب
وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه
السلام واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام فتواتره منوع
فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن
لا يفيد اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يو جب جواز
كذب المجموع لانه نفس الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع
ما لا يكون مع الانفرا دك قوة الحبل المؤلف من الشعرات فان
قبل الضروريات لا يقع فيها تفاوت واختلافات ونحن
نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود
اسكندر والخبر المتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء

في الازمنة الخالية في البلدان الغير النائية لا بالتواتر (قوله الثانى ان العلم كالتهمة
الحاصل به ضرورى) فان قيل انى تصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار الخبر
الدال عليه دائر على السنة جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق
وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكمبي وابو الحسين الى انه نظرى اجيب بالنعم بل الخبر اذا
بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة صدق الخبر ولا معرفة ببلوغ حد التواتر

بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما نعم يحصل عند المادليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى معرفتهما وهو حصول العلم القطعي كما اشرنا اليه (قوله فتواتره م) اذ قد قيل ان عدد النصارى المخبرين عن قتل عيسى عليه السلام لم يبلغ حد التواتر في الطبقة الاولى والوسطى على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشبّه لهم وشرط التواتر الاسناد الى الاحساس التام وبلوغ عدد اليهود المخبرين عن تأييد دين موسى عليه السلام حد التواتر في كل طبقة ممنوع واعمل ذلك في الاصل من وضع بعض الاخبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتمون نعت محمد عليه السلام في التورية على انه قد قيل ان نبخت نصر قد استأصلهم وقطع عرقهم حتى لم يفلت منهم الا الآحاد والشذاذ وربما يقال ان خبر النصارى واليهود وقع في معارضة القاطع وشرط التواتر ان لا يعارضه قاطع وقد تمسك في اصل الشبهة بخبر اليهود عن قتل عيسى عليه السلام والجواب بعدم اعرفت ان المخبرين في الطبقة الاولى كانوا تسعة نفر دخلوا على عيسى عليه السلام ففعلوا ما فعلوا ثم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه اله لا يصح قتله وقال بعضهم انه قد قتل وصلب وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى وقال بعضهم

رفع الى السماء وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كذا ذكر في الكشاف في تفسير قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فقدم تحقّق

كالسمنية والبراهمة قلنا ذلك ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضرورى بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاختصار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات (و) النوع (الثانى خبر الرسول (المؤيد) اى الثابت رسالته (بالعبارة) والرسول انسان

شرط التواتر في خبرهم بين لاستدراكه (قوله كالسمنية) هم قوم من عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف وله قصة معروفة والبراهمة جمع من الهند ينكرون البعثة استحباب برهام وقد يوجد في بعض الكتب ان السمنية نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لا كبرائناهما (قوله والرسول انسان) جعل النبي في شرح المقاصد مرادفا للرسول وفسره بأنه انسان بعثه الله لنيلغ ما وحي اليه لكن لما دل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قائل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الاية ويشهد به الحديث على ما روى انه سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكيف الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جا غفيرا اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوى من ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعمره من بعثه لتقرير شرع

سابق كانباء بنى اسرائيل قال ولذلك شبه النبي عليه السلام امته بانبياء بنى اسرائيل لكنه لما كان مخالفا لما ذكره في قوله تعالى في حق اسماعيل وكان رسولا نبيا من انه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته اشار الى فرق آخره وان الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه في المنام والى آخر ذكره صاحب الكشاف ان الرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امران يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار اليه الشارح ايضا بقوله وقد يشترط فيه الكتاب مع رمى الى ضعفه لما قال من انه يخالف ماورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روى عن ابي ذر رضي الله عنه انه سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيت خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو اديس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف والتوراة والانجيل والزبور والفرقان قال رحمه الله فليل الرسول من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة ولا يخاو ايضا عن شوب

بسم الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للمادة قصده اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله (وهو) اى خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلال) اى العلم الحاصل بالاستدلال اى بالنظر في الدليل

وقال وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله بكتاب او الهام او تنبيه في مقام (قوله المعجزة امر)

يم الفعل كفتى الجبل وقلق البحر والترك كالمساك عن القول المعتاد والقول «وهو» كالاخبار عن الغيبات (قوله خارق للمادة بأن يظهر اثر من امر لم يمتد ظهور مثله عن مثله كترتب ضرر شخص على عمدة قددها ساحر خبيث في خيوط وينفث عليها فان هذا الاثر وان تخلف عن هذا العمل في الاكثر لكن ربما يترتب عليه اذا صدر عن بعض العملة ببعض الامكنة في بعض الازمنة على شرائط مخصوصة اما لجرد ارادة الفاعل المختار على ماهو قاعدة الملل والتأثير من نفسه الخبيثة مع الشرائط المعينة على ماهو قانون الفلسفة فقول من قال السحر لترتبه على اسباب كلما باسرها احد يخلقه الله عقيبها ليس بخارق للمادة وان اطبق القوم عليه فرية بالامرية ولا متمسك له في جريان التعلم والتلمذ فيه اذ لا يتم به عمله (قوله قصده) اى اراد به الفعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه على ان قصد اظهار الصدق يقتضى سابقة الصدق فخرج بهذا القيد السحر والشعوذة والكرامات والارهاصات

وما يجري مجرى ذلك وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن ان يتوصل به الى صدق دعوى النبوة ولهذا الاعتبار ربما يطلق اسم المعجزة عليهم لكن لا يصدق على شيء من ذلك انه قصده اظهار صدق مدعى النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة وتمتاز بها عن ماعداها والمرجع في معرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعى للمشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على ما مر نظيره مرتين وعلى ما ذكرنا فتقيد الامر بكونه خارقا للعادة مما لا حاجة اليه ولهذا تركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول في تعريف المعجزة فان صح ثبوت المعجزة لغير الرسول من الانبياء فبناء على ان المقصود تعريف معجزة نبينا عليه السلام ليمسك باقواله ولهذا قل خبر الرسول دون خبر النبي (قوله وهو الذي يمكن التوصل) قيد التوصل بالامكان اذ لا يشترط في كون الدليل دليلا للتوصل بالفعل بل يكفي فيه كونه بحيث يمكن من حصل عنده التوصل به اى يتمكن منه ويقدر عليه من قولهم فلان لا يمكنه النهوض اى لا يقدر عليه فالامكان بالمعنى اللغوى وحاصله

وهو الذي يمكن التوصل بالصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر

ان الدليل ما يصلح لان يحمل وسيلة الى العلم بمطلوب خبرى بان يكون بينهما مناسبة مخصوصة

بسببها يستعقب النظر الصحيح في الدليل علمه بطريق جرى العادة او الاعداد او التوليد على اختلاف المذاهب وهذه الصلاحية لاتفارقه توصل به ناظر اولم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو المشتعل على شرائطه مادة وصورة اذ لا يمكن التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه ليس في نفسه وسيلة الى العلم وان كان ربما يفضى اليه بطريق الاتفاق وخرج بقوله الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لا يفيد الا الظن وبقوله بمطلوب خبرى المعروف وهذا التعريف يشتمل انفراد كالعالم والمركب كقوله كل مسكر حرام واعترض عليه بان المدلول ربما يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى العلم بمطلوب خبرى وجوابه ان قيد الحيثية مراد في تعريف الاضافيات فالمدلول بذلك الاعتبار دليل وان كان مدلولاً باعتبار آخر (قوله قول مؤلف) القول يرادف المؤلف ويطلق على المعقول والملفوظ فقوله مؤلف ايتملق به من قضايا وخرج به المؤلف من المفردات والمركبات الغير الخبرية وبقوله يستلزم خرج الاستقراء والتثليل وغير البرهان من القياسات فان شيئاً من ذلك لا يسمى دليلاً عندهم بل اشارة ووجه الخروج انه ليس المراد باستلزام القول المؤلف الآخر عندهم هو استلزامه

بحسب ذاته بمعنى انه اذا صدق صدق على ما اعتبره المنطقيون بل المراد استلزامه مأخوذاً على الوجه المعتبر في كونه قياساً خاصاً تحقق قول آخر في الواقع ثم ان المعتبر في مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات المعلومة لوجوب تحققها في الواقع يستلزم تحقق قول آخر فيه بخلاف مقدمات غيره فان المعتبر فيها اما الظن او التسليم او التخيل او الشبه وشئ منها لا يستلزم تحقق متعلقه اذ لا علاقة عقلية بينه وبين شئ من الاشياء والمزوم اذ لم يجب تحققه في الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه وحل هذا التعريف على اصطلاح المنطق بأن يراد من استلزام القول المؤلف للآخر استلزامه اياه في نفسه صدقاً وتحققاً لا يناسب المقام ومن زعم ان الدليل بهذا المعنى لا يتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه لذكره في هذا المقام فقد اخطأ اذ شئ مما ذكره لا يفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات فرتبت ترتيباً خاصاً فيحصل شئان نفس الشئ المنظور في احواله والمقدمات المرتبة وهذا القدر لا نزاع فيه بين الفريقين انما النزاع في ان لفظ الدليل هل وضع بازاء ذلك الشئ ام بازاء المقدمات

فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فبالثاني اوفق واما كونه موجبا للعلم

المرتبة (قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم)
اي لا قولنا العالم

حادث وكل حادث له صانع فهذا الحصر غير حقيقى فلا ينافى « فلاقطع » تقسيم الدليل الى المفرد والمركب (قوله فبالثاني اوفق) اذ العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف ثم ان هذا التعريف لما كان تعريفاً لفظياً لم يبالغ فيه بإيراد القيود المميزة للدليل عن غيره تمييزاً تاماً فلا رجة لابطاله ببطلان عكسه او طرده وتحقيقه انه قد تحقق عندنا بالتفتيش عن حال معلوماتنا ان يتقن بعضها مستفاد من بعض آخر منها اما بمجرد كعرفة المقدمات المرتبة على هيئات باقية الاشكال او مع النظر فيه او في احواله كعرفة المقدمات الغير المرتبة ومعرفة العالم لكن لم نعرف الدليل على أى من هذين البعضين يطابق فيه هذا التعريف على ان الدليل هو البعض الذى يلزم من العلم به اى استفاد من يتقنه على الوجه المذكور العلم بشئ آخر اى يتقن البعض الآخر فلا غبار عليه ومن ظن انه تعريف حقيقى فتصدى اتوجهيه فقد ركب غلطاً وارتكب شططاً واما الاعتراض عليه وعلى ما قبله

بمبادئ الحدس فان كان المقصود ابطال طردهما بأن من له القوة القدسية يستحصل مطالبه عن الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست بأدلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الادلة ادلة في الواقع فلافساد في صدق التعريف عليها وأوبان المبادئ التي يمكن ان يستحصل منها المطالب بطريق الحدس لا بطريق النظر ليست بأدلة ويصدق عليها التعريفان فجوابه المنع فانها لا تستلزم المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها مالم ينضم اليها حدس قوى وقياس خفي وان كان المقصود ابطال عكسهما لعدم صدقهما على المبادئ بالمعنى الثانى وصدق الدليل عليها فجوابه

منع صدق الدليل عليها (قوله فلاقطع بأن من اظهر الله الخ) يريد ان المعجزة كما تدل على صدقه في دعوى الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام اصلية كانت او فرعية وبهذا القدر يتم المقصود ههنا واما صدقه في سائر اخباره فسيأتى بيانه فيما بعد (قوله في التيقن اى عدم احتمال النقيض) هذا هو المعنى الاصلى

فلاقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما أتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعاً واما انه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) اى بخبر الرسول (يضاهى) اى يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالحسوسات والبيديات والمتواترات (في التيقن) اى عدم احتمال النقيض (والثبات) اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والالكان جهلا واطنا وتقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عند ذلك

للتيقن يقال يقنن الامر بالكسر يقينا وأيقننه واستيقننه اى علمنه وزال شكى ويقابله الظن ولكنه اعتبر فيه الثبات عرفاً وهو غير مراد ههنا بقرينة عطف الثبات عليه ولما كان العلم ربما يطلق على معنى اعم من التيقن صرح بالمعنى المراد في كلامه اشارة الى ان النظريات متفاوتة في الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى التيقن وان منها ما يقارب الضرورى كالحاصل بخبر الرسول بخلاف الحاصل بنظر العقل فانه ربما يكون في انتاج صورة القياس المفيد له ابتداء او بواسطة نوع خفاء اذ يكون في المقدمات والوسائط كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما يحصل من مقدمتين بديهيتين على هيئة قريبة من الطبع جدا ومن ههنا كان العمدة

في اخذ العقائد الدينية هو السماع لا العقل (قوله او بغير ذلك ان أمكن) كالالهام او السماع منه عليه السلام في المنام كما ذكره بعض أئمة الحديث وكما علم ذلك بدلا عنه واسلوبه كما يعرف بذلك كلام الله (قوله هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله)

او بغير ذلك ان أمكن واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول عليه السلام فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لاستدلالنا قلنا العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع من في الرسول عليه السلام هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول عليه السلام والاستدلال هو العلم بضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه السلام البينة المدعي واليمين على من انكر علم بالمتواتر انه خبر الرسول عليه السلام وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو الاستدلال فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد خبريكون سبب العلم العامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخير الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكم خبر الرسول عليه السلام وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب عنه بانه لا يفيد بمجرد بل بالنظر في الدلالة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلالنا (واما العقل)

الاول ادراك تصويري يحصل للنفس بمجرد السمع والثاني ادراك تصديقي لحس البصر مدخل فيه ايضا (قوله بمجرد كونه خبرا) يريد ان المراد بالخبر الذي جعلناه من اسباب العلم خبريكون مستبدا بافادة العلم بضمونه مفعلا ولو بالنظر في احواله والخبر المقرون بالقرائن في الصورة المذكورة انما يفيد العلم بضمونه بانضمام تسارع قومه الى داره فان كلامها يفيد الظن بقدم زيد والعلم يحصل من اجتماعهما فان قلت فكان يجب ان يعد مجموعهما من اسباب العلم قلت تلك القرائن ليست مما يمكن ضبطه اجالا ولا التخصيص عايه تفصيلا لكثرةها واختلافها واختلاف الطبائع والافهام فلم يلتفت اليها واما خبر

الرسول وخبر اهل الاجماع فهما مستبدان بافادة مدلوليهما تفصيلا والدليل انما « وهو قوة » يدل على صدقهما وتحقق مضمونهما اجالا وكأنا ما كان فم يعتد به واستند اليه بضمونهما اليهما (قوله وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر) اما لانه خبر جمع لا يجوز تواطؤهم على الكذب سمعا

واما لان الاجاع لابد له من سند فالاجاع على قبوله في الحكم المجمع عليه كالاخبار به بطريق التواتر ولو جعل خبر اهل الاجاع في حكم خبر الرسول اما بناء على ان الحكم المجمع عليه مستند الى السند حقيقة والاجاع كاشف عن صدقه وصحته في السند ان كان من السنة فالامرط وكذا ان كان من الكتاب وان كان قياسا فالقياس مظهر لامثبات فيعود الى خبر الرسول ايضا واما بناء على انه مستند الى الادلة الدالة على حجية الاجاع من الكتاب والسنة حقيقة والاجاع مظهر وكاشف لكان له وجه وجيه ولعل مراد من قال خبر اهل الاجاع لا يفيد بمجرد بل بالنظر الى الادلة الدالة على حجية الاجاع هو هذا الاخير وعلى هذا لا يتجه عليه ما اورده الشارح فتأمل (قوله وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات) اى الاحساسات فان من زال عقله كما لا يعلم لا يدرك وهذا المعنى هو الذى عبر عنه ابن سينا في الحدود بحجة الفطرة الاولى وعرفه بانه قوة بها يجوز التميز بين الامور القبيحة والحسنة وهو المعنى بقولهم غريزة اى صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت او غير حسية عند سلامة الآلات اى الحواس

واما عند عدم سلامة كافي حالة النوم والسكر والشك فيتخلف عنها العلم (قوله وقيل جوهر تدرك به الغائبات وفي بعض النسخ تدرك بها الغائبات فلو صح

هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل هو جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم ايضا) صرح بذلك لموافقه من خلاف السمنية في جميع النظريات

فتأنيث الضمير باعتبار انه قوة أو آلة قالوا انه جوهر بسيط او جوهر لطيف مشاك الاجرام الكثيفة واستدوا على جوهريته بقوله عليه السلام ان الله خلق العقل في احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلقت بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك ائيب وبقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل فانه يدل على انه ليس من قبيل الاعراض ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابد وكيف لم يتنبه من قوله تدرك به ثم انهم قد تمارفوا على اطلاق المشاهد للمحسوس والغائب للمعقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل للمحسوسات بالمشاهدة ظ ومعنى ادراكها للمقولات بالوسائط انها تأمل في احوال المحسوسات وتقيس بعضها الى بعض فتنبه لمنايات بينهم ما وبانات فتدرك فيها معاني كلية وتجزم بنسب بعضها الى بعض ثم تتوسل بها الى معان اخر ثم هكذا الى ان تستكمل جوهرها حسب جهدها وجهدها وجهدها (قوله) فيه من خلاف الملاحدة والسمنية في جميع النظريات) سواء كان في الالهيات او الحسابيات

او الهندسيات نقل عنهم انهم قالوا الطريق الى العلم سوى الحس ولهذا انكروا افادة خبر المتواتر ايضا وعلى هذا فالانساب ان يقال في جميع العقليات (قوله وبعض الفلاسفة في الالهيات) نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما الناية القصوى فيها الاخذ بالاولى والى خلق والمهندسون انكروا افادته في الالهيات بل في الطبيعيات ايضا واعترفوا بها في الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) هذا يصلح ان يكون حجة على المنكرين في الالهيات خاصة وللمهندسين ايضا لانكرين مطلقا اللهم الا ان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة العقل في بعض الصور كان منهم فلا عبرة بشهادته اصلا (قوله وفيه اثبات مانفيم) من افادة النظر العلم في الالهيات فان هذا النفي حكم في الالهيات لكنه انما يرد لو ادعوا العلم باذكروا واما اذا اذكروا فيه بالظن فلا تناقض في كلامهم بناء على

وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من القعل مفيد للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات مانفيم فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاقد بالفاقد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا واما ان لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيد للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما العناد او قصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء

مانقله رحمه الله عن الامام الرازي من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما الخلاف في افادته اليقين (قوله فان زعموا) يعنى ان اعترفوا بعدم الافادة حذرا من التناقض وادعوا ان ماذكروه شبهة توهم صحة مدعاهم كدليل الخصم والترض مقابلة الوهم بالوهم بالجواب ان يقال ان افاد ما ذكرتم

بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيدا في الجملة وان لم يفد كان « واستدلال » اغوا ببق دليلنا لما عن المعارضة هذا تقرير الجواب على وفق كلامه في شرح المقاصد و اشار اليه ههنا بقوله اما ان يفيد شيئا ولا يرد عليه ما قيل من ان غرضهم الزام خصمهم بما هو عنده مسلم (قوله فان قيل) هذه شبهة من قبل السنية يفديوم العلم بافادة النظر مطلقا فان اتمسك به في مطالبه لا بد له من افادة النظر العلم بهما فيبطل كلامه بابطال ايها كان (قوله لزوم اثبات النظر) اي افادته للعلم (بالنظر) اي بافادته (قوله انه دور) اي مثل الدور في استلزام تقدم الشيء على نفسه فان قيل الموقوف هو العلم بالا فادته والموقوف عليه نفسها فجوابه ما اشير اليه من ان اتمسك بالنظر لا بد له من العلم بافادته لانه قد اتخذ آلة وتوسل به في اثبات مقاصده فلا بد له من العلم بصلوحه لذلك ولهذا قالوا ان فيه تناقضا وردا على من قال نفي الشيء بنفسه تناقض لا اثباته بنفسه (قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف) هذا اختيار للثق الاول

من ترديد السؤال كما اختاره الامام الرازي وقوله والنظري قديمت بنظر مخصوص اختيار
لشئ الثاني على ما هو مختار امام الحرمين (قوله واستدلال من الآتي) فان اثر العقل وهو
الاستعداد لنوع الصناعات واقسام الحرف واستخراج الاعمال الفكرية متفاوت في افراد
الناس جدا (قوله وشهادة من الاخبار) مثل قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له وقوله في
حق النساء هن ناقصات العقل والدين ولهذا جعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل (قوله
النظري قديمت بنظر مخصوص) يريدان النظري المطلوب افادة النظر للعالم معبرا عنه
بهذا العنوان ملحوظا على وجه الاجال يمكن اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة مفصلة
ويكون افادته للعالم ضروريا لما عرفت ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فاذا اردنا
استحصا افادة نظرها للعالم على ما هو مدعى الامام نقول هذا نظرا لا معنى للنظر سوء ذلك
وهذا يفيد بالضرورة ينتج ان نظرا ما يفيد العلم واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح مفيد على

ما دعاه الآمدي نضم اليه
انه ليس افادته بخصوصه
بل لكونه صحيحا مقرونا
بشرائطه فيكون كل نظر
صحيح مقرون بشرائطه
مفيدا للعالم لان الاشتراك في
العلة يعطى الاشتراك في
الحكم ثبت المطلوب بلا

واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري قديمت
بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث يفيد العلم بحديث العالم بالضرورة وليس
ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا
بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعالم
وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لانليق بهذا الكتاب
(وما ثبت منه) اي من العلم الثابت بالعقل (بالبدية)

دور ولا تناقض هذا تقرير الجواب على وفق كلامه قال وهذا معنى ما قل امام الحرمين
لا بعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منه ثبت نفسه وغيره ولا يخفى ما فيه من البعد
والسخافة والمذكور في شرح المواقف ان المراد من ذلك النظر المخصوص هو النظر
الواقع في قولنا النتيجة في كل قياس صحيح لازمة لزوما قطعا لا هو حق قطعا وكل ما هو
كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حققة قطعا ثم يلتزم ان افادة هذا النظر
معلومة بالضرورة فلا دور ولا تناقض وهذا توجيه حسن لكلام امام الحرمين لكن لا يارضهم
ظاهر عبارته ولك ان تقول ان ذلك النظر كما ثبت غيره ثبت نفسه ايضا من حيث كونه من
افراد النظر الصحيح واما ان ذلك النظر يجب ان يكون معلوم الافادة فيمكن منع ذلك ههنا ولم
لا يكفي معرفتها من بعد نعم لا بد للمتمسك بالنظر في مطالبه الجزئية ان يكون ذلك معلوما له على
وجه كلي مفروغا عنه لا يفتقر الى اثباته في كل مطلوب واما انه يجب ان يكون كذلك
في كل مطلوب فلا وتحقيقه ان المفيد للعالم نفس النظر لا العلم بافادته فيجوز ان يفيد

الانظار الواقعة في الاقيسة الصحيحة علما بتأجها وان لم يعلم ذلك حتى اذا تعرفناه ونظرنا في حال الانظار المفيدة والعقود المفادة ظهرا انها معلوم ثم ان النظر المفيد له مأخوذ على وجه الآلية لا يمكن ان يلتفت الى حاله ولا الى حال العقد المستفاد منه حتى اذا استأنفنا النظر متعرفا بذلك وجدناه من جملة ما علمنا افادته معلوم الحال عند ذلك جملة ثم لا يحتاج الى نظر آخر اعمل حال هذا

اي باول التوجه من غير احتياج الى التفكير (فهو ضروري) كالم بان كل شيء اعظم من جزئه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الجزء والكل (ومثبت بالاستدلال) اي النظر في الدليل سواء كان استدلالا من الالة على المعلوم كما اذا رأى نارا فلم ان لها دخانا او من المعلوم على الالة كما اذا رأى دخانا فلم ان هناك نارا وقد يختص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلالات وكالاصفاء وتقاييى الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالأكتسابي اعم من الاستدلال لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالى فهو اكتسابى ولا عكس كالا بصار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضرورى فتد يقال في مقابلة الاكتسابى ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالى ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصل بدون الاستدلال

النظر المستأنف مفصلا بل يكفينا معرفة صحته وافادته اجالا تحت الكلية فتدبر هذا ما عندى من تحقيق المقام وتوجيه كلام امام الحرمين ودفع اعتراض الامام الرازى عنه فتأمل والله الموفق والمعين (قوله اي باول التوجه من غير احتياج الى الفكر) اردفه به لادخال التجريبات والحدسيات وكان الاول بالنظر الى المعنى اللغوى للفظ البديهة والثاني بالنظر الى المعنى المراد منه عرفا (قوله فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) بل ظن ان الكل ماعدا ذلك الجزء او ماعدا الزيادة المضافة اليه حال عظمه وقد دل كلامه على ان التصور مطابق البتة وان ما لا يطابق

شيئا لا يكون تصورا له على ما سلف تحقيقه (قوله اي حاصل بالكسب وهو مباشرة) فظهر الاسباب (والكسب كذا الاكتساب يطابق في عرفهم على مباشرة الاسباب كما في مباحث الافعال وعلى الاستدلال كما في مباحث العلم والنظر والشارح جملة على المعنى الاول نظرا الى كلام صاحب البداية وجملة على المعنى الثانى اظهروا انبى باول كلامه (قوله ويفسر بما لا يمكن تحصيله مقدورا للمخلوق) اي لا يكون للمخلوق تمكنا من تحصيله وتركه بل يكون حصوله

ضروريا لازمالايجد الى الانفكاك عنه سيلا فيكون الضروري بمعنى الاضطرار ويختص بعلم الانسان بنفسه وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضروري المقابل للاستدلال ذهابا الى ان شيئا من اقسامه لا يحصل بمجرد مباشرة سببه المقدور لنا فلا يتمكن من تحصيله وما لا يتمكن من تحصيله لا يتمكن من تركه وما لا يتمكن من تركه وتحصيله لا يكون مقدورا اتفاقا فظهر ان ما قيل من ان الشارح اراد ما ليس للقدرة مدخل فيه وذلك البعض ما ليست القدرة مستقلة فيه ليس بشيء (قوله فظهر انه لا تناقض) يريد ان صاحب البداية لما جعل الضروري عبارة عما يحدثه الله تعالى في نفس المخلوق من غير كسبه ثم جعل الحاصل ببديهة العقل ضروريا مع حصوله بمباشرة السبب الذي هو صرف العقل والتوجه والاختلاف اشتمل كلامه على تناقض ظاهر لكنه يندفع بما ذكره من اشتراك الضروري بين

المعين (قوله وتغير احواله) اي احواله المتغيرة عليه بحسب الاوقات كلذته والمذو سائر عوارض النفسانية المعلومة بالوجدان * فان قلت قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب العقل قلت اريد بالسبب فيما سبق ما يفضي الى العلم في الجملة وانهذا جعل نفس العقل سببا واراد صاحب البداية

فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري، يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه والاستدلال يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معني في القلب بطريق الفيض (ليس من اسباب المعرفة بحقيقة الشيء

ما هو قدور لنا حاصل بمباشرة تناو هذا جعل السبب نظرا العقل وقسمه الى اول نظره والى استدلاله فان قلت توجه النفس الى ذاتها والى عوارضها لا بد منه في معرفتها ولهذا قد يمرض الجوع المبرح ولا تشعر بدلا اشتغال بهم قلت ممنوع وانما هو الذهول عن الشعور بالشعور وتحقيق ذلك على اصول الفلسفة ان العلم عبارة عن تمثيل ما هيء المدرك والشيء وعوارضه لا ينبغي عن انه فيدوم ادراكه به ما بخلاف الخارج فان تمثله انما يكون بارتسام صورته والارتسام كما لا يلزم اصله لا يلزم دوامه فتحتمل في ذلك الى التوصل بالاسباب والسبب الاشعري يحيل امثال ذلك على جريان العادة وقد يتنبه الفطن بما ذكره على نكتة اخرى في اراداف اول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر فيما سلف تفسير بما يراد منه قد تبر (قوله والالهام المفسر) اشار به الى ان الالهام قد يفسر بما يعبر بطريق الفيض اي من غير سابقة طلب ولا مباشرة سبب وما بطريق

الاستفاضة وتعريفه منقوض بالضروريات الغيرالاكتسابية ويمكن دفعه بان القاء معنى في القلب مشعر بكون الملقى من الصورة العلمية خارجة عن المدرك مباينة له حاصلة في قوته المدركة من حيث هي كذلك فتأمل (قوله عند اهل الحق) احتراز عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض انه من اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى فאלهم فاجبورها وتقويها والجواب ان المراد اعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب او بدلالة العقل وقدم ان الالهام يطلق على معنى اعم

(عند اهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة المذكورة وكان الاولى ان يقال من اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلاح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركات او الكليات والمعرفة بالبيئات والحزبات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالتزام على النير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر وحيكى عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكأنه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلاثة (والعالم) اى ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها

(قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) اذ الالهام ليس بسبب لمعرفة فساد الشيء ايضا ويمكن ان يقال المراد من صحة الشيء تقررته وتحققه على الوجه المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا على ان المراد بالشيء المعلوم كما نقول صح الخبر وصح الحديث والمقصود ان الالهام ليس سببا لليقين وان كان لا يقصر عن افادة ظن ما (قوله والعالم اى ما سوى الله) العالم اسم لجملة آحاد متجانسة من الموجودات باعتبار

انها شيء يعلم به كالطابع لما يطعم به والخاتم لما يختم به فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان «بمجموع» وقد يقال عالم الاجسام فيفيد استغراق جل آحاد اجناس الجسم فيشمل جميع افراد جميع اجناسه وقد يعرف باللام الاستغرافية مفردا وجمعا فيفيد استيعاب كل جملة ما يسمى به على قياس الرجل والرجال وقد يعتبر في مفهوم الجملة التسمية به كونه من ذوى العلم فيختص بالملك والفقير وفي الحدود ان العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل والمذكور في الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق فالعالم لا يطلق على الله

تعالى بالمعنى الاول لاعتبار التعدد فيه كالايقال عالم زيد ولاعلى صفة واحدة من صفاته لذلك ولاعلى جميع صفاته اما لعدم تجانسها واما لعدم كونها مما يعلم به او من ذوى العلم وعدم اطلاقه على ذاته تعالى وصفاته على ما ذكر فى الحدود والصحاح ظاهر واما اعتبار المغايرة لذات الله تعالى بالمعنى المصطلح فى مفهوم العالم واخراج صفاته تعالى عنه بذلك الاعتبار على ما يفهم من ظاهر الشرح فمحمل نظر (قوله بجميع اجزائه) يدل على انه اريد بالعالم ههنا جملة ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات ولا يخفى عليك وجهه حل على المعنى الاول والاخير (قوله وصورها) اى الجسمية بقرينة قوله لكن بالنوع واما الصور النوعية فانما ذهبوا

الى قدمها بالجنس كما هو المشهور منهم (قوله بمعنى الاحتياج الى الغير) وسموا ذلك حدودنا ذاتيا لابعنى سبق العدم اى سبقا زمانيا كما هو معنى الحدوث عندنا وهم يسمونه حدودنا زمانيا (قوله بقرينة) اى فسر أو خصص ما بالممكن بتلك القرينة (قوله ومعنى قيامه بذاته) جمل ذلك تفسيرا لقيام العين بذاته لان قيام الواجب تعالى بذاته استغناؤه عما يقومه واما تخصيصه بالتكلمين فلما سأتى ان الفلاسفة لا يوافقونهم فى ذلك وقد ابطال طرد

(بجميع اجزائه) من السموات وما فيها والارض وما عليها (محدث) اى نخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة مانع اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لابعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذهو) اى العالم (اعيان واعراض) لانما قام بذاته فعين والافرض وكل منهما حادث لما سنيين ولم يتعرض له المص لان الكلام فيه طويل لا يلبق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالاعيان ما) اى ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتميز بنفسه غير تابع لتحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه اى محله الذى هو يقومه

التعريف بالسريرقانه ليس بعين عندهم مع صدق التعريف عليه والجواب أن السريرقانهم عبارة عن جواهر مخصوصة متألفة على وضع مخصوص ولاخفاً فى صدق العين عليها واما المركب من تلك الجواهر والهيئة التأليفية والوضع الخصوص فغير موجود عندهم لعدم جزئه ومعنى التعريف ممكن موجود له قيام بذاته بقرينة جملة من اقسام العالم فلا تقضى به

فان قلت هو منقوض بالماهية المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه قلت يعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية ولا نسلم تركيب الماهية الواحدة وحدة حقيقية من الجوهر والعرض بل ذلك المركب شيان في الحقيقة اعتبارا شيئا واحدا (قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه) اى اتصافه بالوجود هو وجوده في الموضوع اى حالا فيه لان موضوعه من جملة علله فلا يتم الوجود دون حلوله في موضوعه ولهذا لا يتقل عنه والا لزم بقاء المعلول بدون علته او توارده على مستقلين على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علله فيتم وجوده دونه

ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا يمنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم اولا كما في صفات الله تعالى والمجردات (وهو) اى ماله قيام بذاته من العالم (امامركب) من جزئين فصاعدا عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لا بد من ثلاثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلاثة اعنى الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قعنة وائس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بأن لكل احدا ان يصطلح على ما يشاء

فوجوده في نفسه امر مستقل في نفسه يحتاج فيه الى علة معينة ووجوده حالا في حيز امر آخر يحتاج فيه الى علة اخرى ولا ينبغي ان يفهم من كلامه ان وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لان ذلك مع ان ظاهر عبارته آب عنه مما لا يشبهه بطلانه على احد كيف ولو كان المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم في حيزه وجود تحيزه ولا يخفى

فساده (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء) اضاف القيام الى عطاء الشيء . بل هو اعماء الى ان تفسيره عام يتناول حال الواجب والممكن والمجرد والماضى (قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة) اى الامتدادات الثلاثة في الجهات الثلاث وبينه بالطول والعرض والعمق اعماء الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطويل المريض العميق وكيفية وجود الابعاد الثلاثة بالاجزاء الثلاثة ان يوضع جزآن متلاقيان كيف كان فيحصل بعد واحد ثم يوضع في ملتقاهما جزء آخر فيحصل له مع كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلثة على هيئة سطح مائل فلا يكون تقاطع الابعاد على قوائم شرطا عندهم في تحقق معنى الجسم ومن اشترط فيه ذلك اشترط فيه ثمانية اجزاء لتركبه من سطحين كل منهما مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين

ولماتنبه بعضهم على ان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لا يقتضى تركبه من الخطين بل يكفى في ذلك خط ونقطة نقص من اجزاء الجسم جزئين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة اجزاء ثم لماتنبه بعضهم ان تقاطع ابعاد الجسم على قوائم لا يقتضى تركبه من سطحين بل يكفى تركبه من سطح وجزء بأن يوضع جزآن كيف اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجانب احدهما جزء آخر في جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعاه ثم يوضع بجانب احدهما جزء آخر في جهة غير جهتهما فيحصل بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق نقص جزئين آخرين فصار اقل ما يتركب منه الجسم عنده اربعة فعنى الطول والعرض والعمق عندهؤلاء اعنى من اشتراط في الجسم تقاطع الابعاد على قوائم هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا (قوله بل هو نزاع في ان الخ) يريدان معنى لفظ الجسم لغة معلوم بخواصه وآثاره وانما النزاع في انه هل يحصل

بجزئين ام لا والاظهر مافي المواقف من ان هذا نزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح (قوله وفيه نظر لانه اقل من الجسم) وله ان يقول ان الجسم مأخوذ منه وملاق له في اصل المعنى اذ هو ايضا ينبت عن العظم والحجمية فزيادة الجسمامة تدل على

بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكنى فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون بأنه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه اقل من الجسمامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشيء اى عظم فهو جسم وجسم بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة (او غير مركب كالجوهر) يعنى العين الذي لا يقبل الانقسام لافلا ولا وهما ولا فافرا

زيادة الجسمية (قوله لا يقبل الانقسام لافلا ولا وهما ولا فافرا) الانقسام الفعلي ما يوجب الانفصال الخارجى ويسمى الانفكاك ايضا فان كان بالة نفاذة يسمى انقطاعا والافانكسارا والانقسام الفرضى ويسمى الوهمى ايضا لا يوجب انفصالا في الخارج بل هو بمجرد فرض شئ غير شئ وربما يوجد للعقل سبب داع افرضه كاختلاف عرضين او محاذين او مماستين وقد لا يوجد والمراد بالوهمى ههنا ما هو من قبل الوهم في الشئ الجزئى ومن الفرضى ما هو بفرض العقل كليا والجزء لا يقبل شيئا من هذه الانقسامات اذ القسمة بمعنى فرض شئ غير شئ انما تتصور فيما له امتدادا حتى جعلها الحكماء من الاعراض الاولى لكم والجزء ليس له امتدادا فلا يكون قابلا للقسمة الفرضية وما لا يكون قابلا للقسمة الفرضية لا يكون قابلا للقسمة الفعلية بطريق الاولى وما يقال من ان للعقل فرض

كل شيء فكاذب الا يرى انه ليس له فرض الشخص مشتركا فكما ان فرض اشتراك الشخص يخرج عن شخصه فكذلك فرض الجزء منقسم يخرج عن الجزئية ويحمله شيئا اذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشيء متمما في نفسه ويكون فرضه ممكنا وقد يكون فرضه كنهه متمما (قوله وهو الجزء الذي لا يتجزى) هذا على اصطلاح القدماء والمتأخرون يحملون الجوهر مراد فاللهين ويسمون الجزء الذي لا يتجزى بالجواهر الفرد (قوله احتراز عن ورود المنع عليه) قيل عليه ان الاستدلال على حدوث العالم بجميع اجزائه لا يتم بدون ضبط اجزائه وايضا حصر المركب في الجسم مما يتطرق اليه المنع ولم يتعرض له واجيب بأنه ليس المقصود الاستدلال لما اشير اليه من المختصر مقصور على

وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل وهو الجوهر احتراز عن ورود المنع عليه بأن ما لا يتركب لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لابد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ايتيم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة واقوى دالة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسه بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم يكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهى الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها

المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث مادل على احد الاسباب الثلاثة على وجوده مع النفي على مواضع الخلاف فيدواما هو مجرد احتمال عقلي لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا عليه ان لا يلتفت اليه اصلا (قوله لابد من ابطال الهيولى) عرفها ابن سينا بأنه جوهر وجوده بالفعل انما يحصل

بقوله الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة عرف الصورة بأنه الموجود في شيء وذلك ، آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مغاير له لكن وجود ما هو فيه بالفعل حاصل به والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفاعلا والنفوس جوهر مجرد ذاتا مقارن فلا يجب ادراج الصورة النوعية وما في حكمها من النفوس المنطبعة في قوله والصورة (قوله كرة حقيقية) الكرة جسم يخطط به حد واحد يمكن ان يفرض في داخله نقطة يتساوى الخطوط الخارجة منها الى جوانبها والمراد بكونها حقيقية ان لا يكون كرتها بحسب الحس فقط بل يكون كذلك في نفس الامر وكذا المراد بكون السطح حقيقيا ما هو كذلك في الواقع ولو قيد بكونه مستويا ايضا لكان احسن (قوله لكان فيه خط بالفعل) اي مستقيم

كأصح به وحي لا يكون ما فرضناه كرة حقيقة كذلك هف (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) الط انه اشارة الى ما ذكر من كثرة الاجزاء وقتلها فان الوهم يتسارع الى ان الكثرة والقلة لا تتصور ان في غير المتناهي لكن يتجه عليه اتجاهها ظاهرا ان كل جملة غير متناهية اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية او غير متناهية فان مجموعهما ازيد منهما مع كون كل منهما غير متناهية ويمكن ان يقال معناه ان عظم احدهما بكثرة اجزائه وصغر الاخر بقلة اجزائه انما يتصور اذا كانت اجزائهما متناهية اذ او كانت غير متناهية وقد عرفت ان زيادة الاجزاء توجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهي مقداريهما لا كون احدهما مقدرا بمقدار محدود وكون الآخر ازيد او انقص منه بقدر محدود (قوله لان حلوله ليس حلول السريان) اذا كان الحل ملاقيا بكميته لكلية المحل يسمى حلوله حلول السريان

كحلول الانحناء في الخط واذا لم يكن ملاقيا بكميته بل بطرفه يسمى حلول الجوار كحلول النقطة فيه والاول ينقسم بانقسام المحل الثاني فان قلت ثبوت النقطة في الكرة ينافي ما ذكرته من احاطة الحد الواحد بها لاقول ثبوت النقطة فرضي فلا ينافي وحدة السطح المحيط بها في الواقع لاننا

وذلك انما يتصور في المتناهي . والثاني ان اجتماع الجسم ليس لذاته والاما قبل الافتراق والله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم المؤلف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا

تقول ملاقات الموجود للموجود لا يكون الا بالوجود وهذا ما عولوا عليه في ثبوت الاطراف قلت نهاية الكرة المحيطة بها ليست الا السطح الواحد لكنها اذا لاقت سطحها مستويا لاقت به نقطة تحصل هناك بسبب الملاقة ولا مدخل لها في تحديد الكرة وحلولها في الكرة لا يقتضي ثقبه في سطح الكرة وبالجمله حال هذه النقطة حال الوجود والحضيض وقد حقق في موضعه وما ذكره رحمه الله من ان تمامهما بجوهريةما ضروري فان اراد ان جزأ من الكرة لاقى بكميته لجزء من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزا من ملاقة ما يليه من اجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهر وان اراد ان جزأ منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى ما يليه من اجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقة بالطرف غاية ما في الباب انهم لا يحملون الطرف جزأ من ذي الطرف لدليل يدل عليه وكذا ما ذكره من ان النقطة طرف الخط ولا وجود للخط في الكرة فلا

وجود للنقطة فيها ليس على ما ينبغي (قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) منع للمقدمة القائلة بكونهما بكثرة الاجزاء وقتها الا ترى ان الشيء المعين يزداد مقداره حال التغلغل من غير ازدياد في اجزائه ويتصغر مقداره حال التكاثر من غير انتقاص عن اجزائه بل عظم الشيء وصغره انما يدور مع عظم المقدار القائم به وصغره لكن الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغير او العظيم انما هو باعتبار قلة اجزائه المفروضة الممكنة الحصول بالانقسام الفعلي وكثرتها وتلك الاجزاء متناهية لكن لا يستلزم تنهايتها الجزء لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للقسمة الفرضية الى ما لا يتناهى (قوله والافتراق ممكن لا الى نهاية) بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده افتراق آخر فان قلت اذا كان الافتراق ممكنا الى ما لا يتناهى وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فلنفرض تعلق قدرة الله تعالى لجميع الافتراقات الممكنة تعلقات غير متناهية فيلزم

الجزء قطعا قلت لا يمكن لاجزاج جميع الافتراقات الى الفعل ولا تعلق قدرة الله تعالى بما لا يتناهى تعلق اليجاد بالفعل بل معنى عدم تنهاى كل منهما انه لا يتناهى الى حد لا يمكن بعده آخر على انك قد عرفت ان الانقسام الفعلي متناه وغير المتناهى هو القسمة الفرضية (قوله مثل اثبات الهيولى

وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة التي ايضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها (والعرض ما لا يقوم بذاته) بل بنسبه بان يكون تابعا له في التحيز او اختصاصه باختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما هو فان ذلك

والصورة المؤدى الى قدم العالم) يريدان الهيولى على تقدير شئونها لا يجوز حدوثها وانما والا يلزم لها هيولى اخرى اذ كل حادث عندهم مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة وهى لا تنفك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما ونفي حشر الاجساد لان الجسد على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولى والصورة فخراب البدن بضم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو محال عندهم في اثبات الجزء نجاة عن الوقوع في تينك الورطتين وان امكن ان يتفصى عنهما بوجوه اخرى وفي قوله المؤدى اشعار بان ذلك غير كاف فيهما بل لابد من الاستعانة بمقدمات اخرى ممنوعة عند المتكلم ايضا (قوله وكثير من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق

والالتيام عليها اذا ثبت الجزم وتركب الاجسام من افراده كانت الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها مايجوز على الآخر من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك حركة مستديرة عبارة عن حركات اجزائها حركات مستقيمة فلا يثبت ماذهبوا اليه من دوام حركة السموات اذ الحركة المستقيمة لا تحتمل الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والالتيام عليها لا يثبتانه على عدم قبولها للحركة المستقيمة قوله وكثير معطوف على اثبات الهيولى فيكون هذه الاصول ايضا من ظلمات الفلاسفة وقوله من اصول الهندسة وهو اوتحرى في موقع موضع من اصول الفلسفة (قوله انما هو في بعض الاعراض) كالان وجيع الاعراض النسبية عند من يقول بوجودها (قوله قيل هو من تمام التعريف) وضعفه كما اشار اليه ظاهر لان العرض من العالم فيكون ماعبارة عن موجود مغاير لذاته تعالى والظاهر انه اشارة اجالية الى مساق الدليل وتقديره ان العالم اما اعيان واما اعراض والكل حادث لاننا شاهد حدوث الاعراض في الجواهر والاجسام كانشاهد حدوث الالوان والاكون والطعوم والروائح فيها وما هو محل الحوادث وغير خال عنها فهو حادث فالعالم بجميع اجزائه

حادث (قوله واصولها قيل السواد والبياض) وباقى الالوان يحصل بتركيبها على وجوه مختلفة مثلا اذا خلط السواد مع البياض فان غلب

انما هو في بعض الاعراض (ويحدث في الاجسام او الجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى (كالالوان) واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والباقى بالتركيب (والاكون) هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

البياض حصل الغبرة وان غلب السواد حصل المودية واذا خلط معهما ضوء فان كان للسواد غلبة على الضوء حصل الحمرة وان كانت اكثر حصل القمعة وان غلب الضوء حصل الصفرة واذا خلط الصفرة بسواد مشرق حصل الخضرة واذا خلط الصفرة بياض حصل الزنجارية واذا خلطها سواد حصل الكراثية واذا خلط الكراثية سواد مع قليل حرة حصت النيلية واذا خلط النيلية حرة حصل الارجوانية وعلى هذا قياس سائر الالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولها خمسة كاذكره ومنهم من جعل جميع الالوان اصولا (قوله والاكون هي الاجتماع الخ) اقول ووجه الحصر ان الكون اعنى الحصول في الحيز ان اعتبر لشيء في نفسه فان كان مسبوقا بمحصل آخر في ذلك الحيز فسكون او في حيز آخر فحركة وان اعتبره بالقياس الى جوهر آخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والافهو الاجتماع والمورد على الحصر في القسم الاول في الحركة والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق يكون آخر التزم بعضهم بطلان الحصر وجعله قسما خامسا ومنهم من لم يعتبر في السكون قيد المسبوقية فاندرج فيه (قوله

(والطعم) جمع طعم بالفتح وهو الكيفية المذوقة واما الطعم بالضم فهو اسم للمطعم كاطعام (قوله وانواعها) اى الحقيقية وهى بسائطها واما المركبات فكثيرة غير مضبوطة وهى فى الحقيقة طعمان او اكثر يدرك معالجورة فيما بين موضوعاتها ويظن انها طعم واحد (قوله والعفوسة والقبض) هما تقاربان فى المذاق والفرق ان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقابض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدة والضعف (قوله والتفاهة) هى طعم بسيط بين الحلاوة والدسومة ولاعتدال فاعله بين الحرارة والبرودة وقابله بين الكثافة واللاطافة وقربه فى نفسه من كيفية آلة الذوق يكاد لا يؤثر فيها ولا يحس به احساسا ظاهرا فلهذا سمي بالتفاهة التى هى فى الاصل عبارة عن عدم الطعم واما التفاهة بمعنى ان يكون الجسم لشدة تكافئه لا يتخلل منه شئ فيخالطه

(والطعوم) وانواعها تسعة وهى المرارة والخرافة والملوحة والعفوسة والحلوضة والنقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ويحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى (والروائح) وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ماعدا الاكوان لا تعرض الا الاجسام فاذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان عدم

الرطوبة الامائية مالم نحمل فى تحليله فمعد ذلك نحس منه بطعم قوى بسيط فيجب ان يكون ذلك راجعا الى احد التسعة لما ان الاستقراء دل على انحصارها فيها (قوله وليس لها اسماء مخصوصة) وكأنها قللة الانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتخير

انواعها ووضع الاسماء بازانها بل اكتفوا فى ذلك ان احتيج اليها باضافتها « كما الى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح او وصفها بما يدل على ملائمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رائحة منتنة ورائحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك فى لغة العرب فقط بل الشأن ذلك فيما باننا من اللغات (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان الخ) (ويدل عليه قولهم فى نفى الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من تواج المزاج فتستحيل فى حقه تعالى على ما سيجي) وان كان ذلك لا يطابق اصول اهل السنة ويناقض ما صرح به بعضهم فى تقسيم الموجودات من ان الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد وان امكن تليفهما بان يحمل ما ذكره الشارح على بيان الواقع بحسب ظنه ومراد ذلك البعض بيان جواز عرضها بجوهر واحد وقد بنى ذلك على قاعدة الاعتزال ليكون اقرب الى ما هو بصده من ضبط اقسام الموجودات ولهذا جعل مثل الحيوة والقدرة والالم

بما يحتاج الى البنية وان كان المذهب غير ذلك (قوله كافى اضداد ذلك) لم يجعل طريان
العدم عاما لجميع الاعراض ذهابا الى عدم بقائها على ماهو مذهب الشيخ الاشعري
لما انه غير مرضى عنده بل فيه من شئ من السفسطة على ماسيجي (قوله اذا الصادر عن
الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا) هذا كلام مشهور فيما بينهم قالوا ان القصد
لا يتعلق الا بالمعدوم اذا القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة واعترض عليه
بعض المتأخرين بأن الايجاد القصدى كالايجاد الايجابى فكما لايجب تقدمه بالزمان بل
بالذات كذلك يجب تقدم هذا بالذات لا بالزمان وانما افترقا في جواز النقدم الزمانى

وعدمه لما ان القصد ربما
لا يكون كافيا في وجود
المقصود فيتأخر الى
استكمال علته واما اذا
كان كافيا فلا يجوز تأخر
المقصود عنه زمانا والا
لزم تخلف المملول عن
علته التامة واما ان
القصد اذا كان ازليا فهل
يجوز زواله او انتهائه
فوضع تأمل (قوله
والمستند الى الموجب
القديم) سواء كان مستندا
اليه بالذات او بالواسطة

كما في اضداد ذلك فان القدم ينافى العدم لان القديم
ان كان واجبا لذاته فظاهر والالزم استناده اليه
بطريق الايجاب اذا الصادر عن الشئ بالقصد
والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى
الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المملول
عن العلة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة
الاولى فلانها لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما
عدم الخلو فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في
حين فان كان مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز بينه
فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز
بل في حيز آخر فتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان
في آئين في مكانين والسكون كونان في آئين في مكان واحد

قديم باصله وان كان قديتبع وجوده تغيرات وتبدلات حادثة كالحركة الفلكية على اصل
الحكيم واعترض عليه بأن الواسطة يجوز ان تكون اصرا عميا كعدم حادث مثلا ولا يجب
انتهائه الى عدم تمتنع لذاته اذا التسلل في الاعدام المترتبة عالم يقم على امتناعه شبهة
فضلا عن حجة ولنا ان نجيب عنه بأن علة عدم الشئ هي عدم علة وجوده فاذا وجب
انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم تمتنع
لذاته هو سلب ذلك الوجود فأحسن التدبر في هذه الجملة (قوله وهذا معنى قولهم الحركة
كونان) اتفق القوم على ان الجوهر لا يوصف بالحركة الا عند انصافه بالكون
الاول في المكان الثانى ولا يوصف بالسكون مالم يتصف بالكون الثانى في مكان الاول
فاختار بعضهم ان الحركة مجموع كونين في آئين في مكانين والسكون مجموع كونين

في آئين في مكان واحد ويرد عليه ان يكون كون واحد هو جزء للحركة فهو بمنه جزء
للسكون كالكون الاول في المكان الثاني على ان المتكلمين قد اتفقوا على وجود انواع
الاسكون اربعة اربعتها ولاوجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء
الاكوان والاكثرين على انهما عبارتان عن الكون الثاني ويرد عليه على القول الاول
بقاء الاكوان ان يكون كون واحد هو حركة فهو بمنه وفي مكانه هو سكون والاختلاف
بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب لكن ليس فيه كثير بعداذ قد اطبقوا على ان اختلاف
انواع الاكوان ليس بالفصول الذاتية بل بالعوارض الاعتبارية والموجود منها حقيقة

فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما
في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا
المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام
في الاجسام التي تعددت فيه الاكوان وتجددت عليها
الاعصار والازمان واما حدوثها فلانها من الاعراض
وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى
حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية ينافيها ولان كل
حركة فهي على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون
فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة
وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة
الثانية فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الازل لزم
ثبوت الحادث في الازل وهو محال وههنا اباحت الاول
انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام

ليس غير نفس السكون
(قوله فان قيل) منع للمقدمة
القائلة ان الاعيان لا تخلو
عن الحركة والسكون
(قوله فلانها من الاعراض
وهي غير باقية) وقد تعرض
لهذه المقدمة تكثير المأخذ
هذا المطلب بقدر الامكان
اذ هو العراك الذي لم يغب
فيه قرن والنضال الذي
لم يمدح فيه ساعد الا يرى
ان كل ما يقال فيه لا يخلو
عن شوب كما ستطلع عليه

(قوله لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير) سبقا (وانه)
لا يجمع انتاخر فيه مع المتقدم ومثل هذا سبق يستلزم حدوث المتأخر لكن يرد عليه
انه ان اريد بالغير غير جنس الحركة فلا نسلم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية بالغير بهذا
المعنى وان اراد مسبوقية كل فرد منها بفرد آخر منها فهذا لا يستلزم حدوث مطلق الحركة وكذا
يرد على قوله كل حركة هي على التقضى وعدم الاستقرار ان ما كان كذلك جزئيات الحركة
فلا يلزم الاحداثها (قوله وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه) فينقد قياس
من الشكل الاول هكذا كل سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ينتج
ان كل سكون يمتنع قدمه فيكون حادثا لكن يرد عليه ان معنى الصغرى كل سكون

يجوز عدمه نظرا الى ذاته بمعنى انه ليس في عدمه امتناع ذاتي ومعنى الكبرى ان مالم يس يمنع عدمه في الجملة اى لا بالذات ولا بالغير يمنع عدمه فلا يتكرر الوسط الا ان يتكلم فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس فيه امتناع ما وقوله كل جسم قابل للحركة اى قبوله بالفعل وقوله بالضرورة اى المشاهدة بناء على ان الجسم منحصر في الفلكي والعنصري والحركة بالفعل معلومة في كل واحد منهما

بالمشاهدة وفيه منع او يقال كل جسم قابل للحركة اى لامتناع في حركته اصلا اذا لاجسام متماثلة فيجوز ان ينتقل كل منها الى حيز الاخر وفيه ايضا المنع بحال (قوله وانه يمنع) عطف على مدخول على (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة الخ) منع لقوله مالا يخ عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل تلخيصه انه ان اريد بثبوت الحادث في الازل ثبوت الحادث المعين فيه فظاهر انه غير لازم بما ذكر اذا لازل اما عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمة موهومة وكان الاول

وانه تمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متميزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ماثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتميزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات * الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال . الامتدادات والجواب ان هذا غير محل بالقرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها . الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازالة الحركات الحادثة انه مامن حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من الجزئيات

بالنظر الى ازالة الحوادث الغير المتناهية والثاني بالظن الى ازيلته تعالى فظاهر انه لامتناع في ازالة الحوادث بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان يوجد بعد كل حادث حادث الى مالا نهاية له كذلك يجوز ان يوجد قبل كل حادث حادث والفرق بينهما مما لا دلالة عليه وما ذكره من انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات

لحدوثها يستلزم حدوثه فانما يظهر في الجزئيات المتناهية واما الغير المتناهية فاستمر ارضا
ازلا وابدا يستلزم استمرار المطلق بالضرورة فيجب على الحبيب ان يبذل جهده في ابطال
لاتناهي الجزئيات اما بناء على ما ذكره الامام الرازي من جريان برهان التطبيق
في كل ما دخل تحت الوجود في الجملة ولو على سبيل التعاقب او على ما تقول من كل
واحد من تلك الحوادث لما كان مسبوقا بالغير كان جميعها بحيث لا يشذ عنها شئ منها مسبوقا
بالغير ايضا بالضرورة ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان يكون من جلتها والا لزم ان لا يكون
ما فرضناه جميعا بل يجب ان يكون خارجا عنها فينقطع به سلسلة الحوادث وهذان
الدليلان وان افادتا تنهى الحوادث الابدية لكن لا ضير به اذا لموجود منها متناه ابدابل
نقول لا يمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث لا يبقى في الامكان باق بل كل
مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بمره مالا يتناهى والحال ان وجود مالا يتناهى بالفعل
ازلا وابدا محال (قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز) يجري مجرى المعارضة

الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناسي
الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوى والجواب ان الحيز
عند المتكلمين هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم
وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث
لا بد له من حدث ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن من
من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى)

لابطل قوله ان الجسم
والجوهر لا يخلوان عن
الكون في حيز والمذهب
في الحيز ثلثة احدها
للمشائين وهو المذكور
في السؤال وعلى هذا
لا يلزم ان يكون لكل
جسم حيز بل لما له حاو

والثاني للمتكلمين وهو ما ذكر في الجواب والثالث لافلاطون ومن تبعه « اى »
انه الموجود المجرد المنطبق على بعد الجسم الحالى فيه وعلى هذين المذهبين كل
جسم متحيز البتة ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض في السؤال ولا مست اليه حاجة
في الجواب لم يتعرض له (قوله هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم) قيده بالموهوم
اذا الممكن مشغول بالممكن ممثلى به حقيقه وفراغه انما هو بمجرد وهمنا وفرضنا وتقييده
بالذى يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله لان فراغه ليس بموهوم بل
بمجرد كشف عن ماهية الحيز واسارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه
معتبر في مفهومه واقتصر على شغل الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجوهر لان
غرضه مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ماهية الحيز ومبنى الشبهة على كون الحيز عبارة
عن السطح ومبنى وجود السطح على نفي الجزء (قوله ضرورة امتناع ترجيح احد
طرفي الممكن من غير مرجح) لو قال احد طرفي المحدث او الحادث لكان اوفق

للمذهب وانسب بالمقام لكنه بنى كلامه على ما سمع عند المحدثين من المتكلمين من قوة قول الاقدمين ان علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ما ذهب اليه قدماء المتكلمين من ان الحدوث هو العلة او شرطها على اختلاف فيما بينهم (قوله اى الذات الواجب اه) يريدان هذا اللفظ وان كان وضعه بازاء ذات الواجب الوجود لكن لما كان امتياز ذلك عندنا بوصف الاوهية صار قولنا الله بمنزلة ان يقول الذات الموصوف بالاوهية والاوهية على ما صرح به عبارة عن وجوب الوجود والقدم الذاتى اعنى عدم المسبوقية بالغير فصار قوله والحادث للعالم هو الله تعالى فى قوة ان يقال هو الذات الواجب الوجود وقوله الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شئ صفة كاشفه

للاوجب الوجود وقوله اصلا اى لافى صفاته ولا فى افعاله اذ يحتاج فى شئ من ذلك الى غيره لا يكون واجب الوجود ولا يصلح مبداء للعالم (قوله اذ لو كان جائز الوجود) تعليل لحصر محدث العالم فى الله تعالى اعنى الذات الواجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان غيره لزم كونه من جملة العالم وبازمه محذوران احدهما

اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده عن ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح محدثا للعالم ومبدؤه مع ان العالم اسم للجميع ما يصلح علما على وجود مبدؤه وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدؤها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل هو ليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهوانه لو ترتب سلسلة الممكنات الى النهاية لاحتاجت الى علة مستقلة وهى لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعله بل خارجا عنها فيكون واجبا وينقطع التسلسل

ان ما هو من جملة لا يصلح محدثا لما عرفت من انه بجميع اجزائه ممكن ومحدث فلو كان بعض اجزائه محدثا لكاه لزم كونه محدثا لنفسه ايضا والثانى ان العالم اسم للجميع ما يصلح ان يعمل علامة على وجود مبدؤه فيكون بجميعه من حيث هو كذلك له مبدأ خارج عنه (قوله وقريب من هذا ما يقال) بل لا فرق بينهما الا فى الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول من مسالك الحدوث والثانى من مسالك الامكان فلم يتنبه ان الشارح لم يحمل كلام المتن على ظاهره بل رده الى مسالك الامكان كما نبهناك عليه (قوله لو ترتب سلسلة الممكنات لاحتاجت الى علة) اى احتاجت الى آحاد الغير المتناهية باجتماعها بحيث لا يشذ منها شئ من الآحاد فان مجموع الآحاد - هذا المعنى موجود بوجود جميع اجزائه ويمكن لكونه

مركبا من الآحاد الممكنة ومغاير لكل من تلك الآحاد اذا لكل غير الجزء وكل ممكن موجود فله علة فلا بد للآحاد من علة فان قلت المجموع بهذا المعنى لا يحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزائه اذ ليس فيه غير كل واحد من اجزائه والقرض ان لكل واحد منها علة داخلية في السلسلة هي ما قبله قلت ليس الفرض بيان احتياج المجموع الى علة غير علل الآحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك الآحاد معللا بما قبله من غير انتهاء الى ما ليس كذلك اذ على ذلك التقدير لا يوجد شيء غير جميع الممكنات التي هي عال باعتبار معلولات باعتبار فان كانت العلة الكافية في وجود جميع تلك المعلولات جميع تلك العلل لزم كون الشيء علة لنفسه وهو ظ لزوما وبطلانا وان كانت بعضا منها لزم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله اذ الكافي في الجميع كاف في كل جزء من اجزائه ومن جملتها نفسه وعلله واذا

ومن مشهور للدلالة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة وما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاولى من الجملة الاولى بازاء الاولى من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لم يوجد بازائه شيء في الثانية فتقطع الثانية وتنتهي ويلزم منه تنهاى الاولى لانها لا يزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة

بطل كونها نفس الجميع او بعضها تعين ان يكون خارجا عنها والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب فثبت الواجب وينقطع به السلسلة اذ لا بد من ان يستند اليه شيء من آحاد السلسلة والاما كان علة لها فيكون طرفا لها فتنتهي به لاحتماله فن قال

ان هذا الدليل غير مفقور الى ابطال التسلسل ان اراد انه يتم به الدلالة على وجوده والواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يتناهى او مع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت الواجب مناف لذلك وان اراد ان يابطله ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازماله متأخر عنه فذلك حق لانزاع فيه وانما النزاع في المعنى الاول (قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) للقوم في اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهى الافراد او غير متناهى لا يتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجوده تنهاى السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القليل كاتبهت عليه الثاني بيان امتناع لاتنهاى الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلة او من جانب المعلول فيجعل ذلك مقدمة

لأثبت الواجب ومن ذلك برهان التطبيق (قوله وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض) التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين . الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم انطباق جزئين بين كل اثنين من آحادهما والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية قاصرة عنه فيما لا يتناهى فلا يمكننا الاستدلال بهذا على تناهى شئ منها . والثاني ان يلاحظ آحاد الجملتين على الاجال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وانه لا يمكن في المعدومات الصرفة واختلغا في الموجودات الغير المترتبة او الغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الجملتين فيها قد اتصفت بالوجود في الجملة فيكفي ذلك لتطابق آحادهما بعضها ببعض في نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة فانه لا تطابق بين آحادهما في نفس الامر ولا بحسب فعلنا وذهب الحكماء الى ان الافراد المنقضية في الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق بينها بحسب نفس

الامر وكذا الموجودات الغير المترتبة لا توصف بالنطابق ما لم يلاحظ خصوصياتها ولم يعين لكل احد منها مرتبة معينة والا فلا معنى لمطابقة

وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد القرض بمراتب العددان نطبق جملتين احدهما من الواحد الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيها

فرد منهما لفرد دون فرد آخر ولهذا جاوزوا لانتهاى الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضى واعترض عليه بان النفس الناطقة مرتبة بحسب اضافتها الى ازمة حدوثها فيتم التطبيق فيه على الوجه الذى تقرر عندهم واجاب عنه بعض المحققين بأن آحاد النفوس لا ترتيب لها بحسب ترتيب الازمنة اذ قد يحدث منها جملة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شئ منها فلا يجرى التطبيق فيها بين آحادهما باعتبار ترتيب اجزاء الزمان ولما كان للمترض ان يقول نحن نطبق بين النفوس الحادثة في اجزاء الزمان سواء كان الحادث في كل واحد من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهى آحادهما لان الحادث في كل زمان متناه اشار الى جواب آخر يدفع هذا الاحتمال ايضا وايضا هي مأخوذة من حيث انها مضافة الى ازمة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا اخذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مترتبة ومن لم يتفطن لهذه الدققة ابطل الجواب الاول بابداء ذلك الاحتمال وبني عليه ان برهان التطبيق جار في النفوس الناطقة لكونها مترتبة باعتبار الازمنة والعجب انه لم يتعرض بحال

الجواب الثاني ولم يره ولا طيف خيال (قوله وذلك لان معنى لانهى الاعداد) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد داخله تحت الوجود بمعنى ان ما يتصف بهاشئ من الاشياء فهو متناهية البتة ومعنى لانهى الاعداد ان مرتبة منها يتصور يمكن ان يتصور فوقها اخرى وكذا جميع تملقات علمه تعالى وقدرته يستحيل خروجها الى الفعل والالزم انتهاؤها بل كل ما خرج الى الفعل منها فهو متناه وما بق بعد ذلك بالقوة فغير متناه فلا اشكال واعلم ان اول كلامه يدل على ان النقض انما هو بالمراتب الممكنة بالعدد ولا شك في عدم تناهيها بالمعنى المشهور ومخلص الجواب الذى اشار اليه منع جريان التطبيق فيها لانها معدومة والتطبيق فيما بينها لا يمكن الا بالوجه الاول وقد عرفت ان القوة البشرية قاصرة عنه فلا تناهيها لانها في برهان التطبيق ويرد عليه ان القوى العالية وافية بتطبيقها فيرد الاشكال وكذا الحال في مقدورات الله تعالى ومعلوماته فان المقدور قد يطلق على ما تعلق به القدرة تعلق اليجاد وهو متناه البتة ولا كلام فيه

وذلك لان معنى لانهى الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنهى الى حد لا يتصور فوقه آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال (الواحد) يعنى ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التامع المشار اليه بقوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا * وتقريره انه

وقد يطلق على ما تعلق به نوعا آخر من التعلق لا يترتب عليه وجود المقدور وهو غير متناه واما المعلوم فالحق انه غير متناه البتة واكثر من المقدور بالمعنى الثانى لانه يخص الممكن والمعلوم

يعمه والمتنع فينقض برهان التطبيق بهما والشان في الجواب ما عرفت « لو امكن » واما قوله وذلك لان معنى لانهى الاعداد الخ فهو بالحقيقة تسليم لاطراد الدليل في صورة النقض ومنع تخلف الحكم عنها فهو لا يصح جوابا عن ذلك النقض بل هو جواب عن النقض بالمراتب الموجودة من العدد بناء على ما اشتهر من ان مراتب الاعداد غير متناهية وبالمقدورات بالمعنى الاول لما عرفت من ان قدرة الله تعالى غير متناهية واما جعل لانهى معلومات الله تعالى بهذا المعنى فكما لا وجه له قطعا لاحاجة اليه اصلا فتدبر (قوله يعنى ان صانع العالم واحد الخ) قد عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة ان يقال صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة في قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يتمتع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين فاضمحل ما يترجم من ان الله تعالى علم لذات اعبود بالحق فلا معنى لجعل وحدته من المطالب العلمية وتحقيقه مذكرو

رحمه الله من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها واراد بالالوهية على ما صرح به وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني مع القيام بنفسه (قوله ولو امكن الهان) اى ذاتان جامعان للالوهية وخواصها فلا يرد ما يتوهم من ان المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد الاوحدة الصانع (قوله لان كلا منهما امر ممكن اشار به الى ان الارادة كالقدرة لاتتعلق بالايمكن اذهى عبارة عن صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وما ليس بممكن ليس بمقدور (قوله

اذلا تضاد بين الارادتين) اى ليس بينهما امتناع الاجتهاد لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية او مع ترجيح ملاحدها وهذا انما يستقيم اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او بعل يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور فيبينهما تضاد لكنه لا يضر في المقصود لعدم اتحاد عمل الارادتين وانما تعرض لنى تضادهما

لو امكن الهان لا يمكن بينهما تمناع بأن يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلام منهما في نفسه امر ممكن وكذا تتعلق الارادة بكل منهما اذلا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع لاضدان اولا فيلزم عجز احدهما وهو اماراة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتمدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبهذا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمناع او أن يكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامهما المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين كاثارة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى * لو كان فيهما آلهة الا الله لغسدا .

توضيحا لا كلهما في نفسها وخص النفي بالتضاد لان الارادتين وجوديتان لا يتوقفتا على احدهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البته (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه وبدأ الممكنات يجب ان يكون مستقلا في ايجاده (قوله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر) اى ايجاد ضدهما اوجده لزم عجزه لاحتياجه في ايجاد شئ الى عدم ايجاد الآخر ضده وان قدر على ذلك لايجاد لزم عجز الآخر لان ايجاده ضدهما اوجده الآخر يستلزم انتفاء ما اوجده الآخر فيحتاج الآخر في فعله الى عدم ايجاد هذا ضده (قوله وبهذا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمناع) اذ يكفي افرضنا امكان التمانع او يكون الممانعة

والمخالفة غير ممكن لا - لزومه المحال اذ قد بينا ان الممانعة في نفسها امر ممكن والمحال انما يلزم من كون كل من التمانين الها فهو المحال لاما ظهر امكانه او ان يتمتع اجتماع الارادتين كارادة الواحد منهما حركة زيد وسكونه مما اى اجتماعهما لان اجتماعهما امر مستحيل في نفسه وقد عرفت ان الارادة لا تتعلق بالمستحيل بخلاف ارادة كل واحد منهما فانها امر ممكن في نفسه متعلق بأمر ممكن في نفسه فليس بين الارادتين تضاد ولا اجتماع في محل واحد . فان قلت اذا اراد احدهما حركة زيد وجب حركته وكان سكونه محالا فلا يتعلق به ارادة الآخر . قلت سكونه امر ممكن في نفسه وانما جاء

استحالة من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان الآخر محتاجا في فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون الها كامرا . فان قلت قد استقر رأى المتكلمين على انه تعالى موجب في حق صفاته فلو تعلق ارادته تعالى على اعدام صفة من صفاته او ايجاد ضدها يلزم مفاسد التامع . قلت ما ذكر امر ممتنع جاء امتناعه من قبل ذاته تعالى فالعجز عنه لا ينافي الوهيته تعالى ويقرب منه ما يقال من انه تعالى اذا

حجة اقناعية والملازمة عادية على ماهو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التامع والغالب عند تعدد الحاكم على ما يشير اليه بقوله تعالى * ولعلنا بعضهم على بعض * والافان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزم الفساد لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النص صرح بشهادة بطى السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لاحالة لا يقال ان الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمنع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لاننا نقول امكان التامع لا يستلزم الاعداد تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد به الامكان . فان قيل

اوجد شيئا لا يبق له قدرة عليه فيلزم عجزه ويجاب بان عدم القدرة بناء على « مقتضى » تنفيذها ليس عجزا بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذها (قوله حجة اقناعية) تفيد اقناعا للمسترشد وان لم تقدر الحما للجاحد (قوله لاننا نقول امكان التامع لا يستلزم الاعداد تعدد الصانع) فقوله لم يكن احدهما صانعا ان اراد به انه لم يكن واحدهما صانعا فالملازمة ممنوعة وان اراد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم وجود المصنوع (قوله على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل) لان امكان التامع لا يستلزم وقوعه لجواز ان يتفقا على ماصر بل اللازم لامكان التمانع امكان عدم التكون ولا دليل

على استحالته وههنا برهان آخر يسمى برهان النوارد وربما يحمل الآية عليه بأس
ان نشير اليه اشارة خفية وهو انه لو وجد الهان يلزم ان لا يوجد شئ من الممكنات
وبطلان التالى ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فاما ان لا يستند اليهما معا فلا يكون
واحد منهما الها او الى كل واحد منهما فيلزم مقدور بين قادرين او الى احدهما فقط
فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ صلاحية المبدئية مشتركة بينهما كما ان الحاجة مشتركة
بين الممكنات فاحتياج بعضها في وجودها الى احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فان
قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتأثير احدهما بمجرد اختياره دون الآخر قلت حاجة
خصوصية المعلوم الى خصوصية العلة ضرورة وهذا البرهان يتمسك به في شمول قدرته
وفي كون افعال العباد مخلوقة له تعالى فلا تغفل ولا امر مالم يلتفت اليه الشارح فتأمل (قوله

مقتضى كلمة لو ان انتفاء
الثاني في الماضي بسبب
انتفاء الاول فيه) فيكون
المفهوم من الآية تعليل
احد الانتفاءين الواقع
فيما مضى المعلومين للسامع
بالآخر كما في قواك لوجبتني
لا كرمك ومعنى الاستدلال
على ان الدليل معلوم
والداول مجهول (قوله
فيقع الخطب) كما وقع لابن

مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء
الاول فيه فلا يفيد الى الدلالة على ان انتفاء الفساد
في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب
اصل اللغة كذلك لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء
على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما في
قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا
القبيل وقد يشبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين
بالآخر فيقع الخطب (القديم) هذا تصریح بما علم التزاما
اذ الواجب لا يكون الا قديما اى لا ابتداء لوجود
اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم

الحاجب اذ نظر الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة لوتدل على انتفاء الاول لانتفاء الثاني اى
يعلم بذلك فاعترض على من قال انها لانتفاء الثاني لانتفاء الاول بأن الاول ملزوم والثاني
لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم بل الامر بالعكس مما ذكر والحق ان كلاما من
الاستعمالين ثابت وان الاستعمال الثاني متفرع على الاستعمال الاول فان اولما دل على
ان انتفاء الاول علة لانتفاء الثاني فربما يكون انتفاء الثاني معلوما عند السامع دون الاول
فيدل به عليه دلالة بالمعلوم على العلة (قوله هذا تصریح بما علم التزاما اذا لوجب
لا يكون الا قديما) قد سلف لك ما فيه كفاية لبيان ولواجرى كلام المص على ظاهره لكان
معناه ان المحدث للعالم هو ذات المعبود بالحق الواحد لا شريك له في هذا الاحداث القديم
اذ لو كان محدثا لاحتاج الى محدث ضرورة فيتسلسل وهذا طريقة القدماء من المتكلمين

وهي السمات بطريقة الحدوث (قوله لكان وجوده من غيره) اذ لو كان من ذاته لم يفارقه وجوده ولم يكن مسبوقا بالعدم (قوله فان بعضهم) يريد به الاشاعرة ومن يحدوحدوهم في اثبات صفات حقيقة قائمة بذاته تعالى لا اول لها على انه قد قيل لا تعدد للقدماء عندهم ايضا اذ القدماء

عبارة عن اشياء متغايرة لا اول لها ولا آخيرة عندهم فيما بين الصفات ولا بينهما وبين الذات (قوله وهذا) اي القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة وانما وقعوا فيه لانهم لما اختاروا ان علة الحاجة هي الحدوث وانه لا يجوز استناد القديم الى المؤثر اصلا لزمهم حدوث كل ما كان وجوده معلولا للغير ولما ذهبوا الى قدم صفاته تعالى لزم ان يكون وجوداتها من ذواتها فلزم القول بتعدد الواجب لذاته والعذر عنه بان وجود الصفات ليس من غيرها بل من موصوفها الذي ليس غيرها امر لفظي لا يجدي في امثل

لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والتقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان التقديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حيد الدين الضريرى ومن تبعه تصریح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته والتدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته باندولم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى تخصص فيكون محدثا اذ لا نفي بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شئ آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحديث الى الذاتي والزماني وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتي لهذا زيادة تحقيق (الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المرید)

هذه المباحث اذلاشك في ان الصفات انفسها غير كافية في وجوداتها لان بديةة فتكون ممكنة فيبطل قولهم كل ممكن حادث ولهذا ترك المتأخرون اعتبار الحدوث في علة الحاجة وجعلوا الامكان مستبدا في ذلك فلزمهم ترك ما تقرر فيما بينهم من ان كل

ممكن فهو محدث اى يخرج من العدم الى الوجود وان القديم لا يكون معلولا البته وان الله تعالى مختار فى جميع افعاله اذا الممكن القديم كصفاته يجب استناده اليه بطريق الاجاب فيكون الحدوث وكذا القدم منقسم الى الذاتى والى الزمانى لكن التزام هذه الاشياء مع كونه غير متخل بشئ من قواعد الملة فتد قام عليه من جهة العقل الدلالة فيجب القول به وتستسمع كلاما آخر يتعلق بهذا المقام من قبل الشارح فى شرح قوله وهى لاهو ولا غيره (قوله لان بديهية العقل جازمة) لا يريد به ان اتصافه تعالى بهذه الاوصاف بديهي بل كبرى دليله ضرورية وتقريره انه قد ثبت ان الله تعالى هو المحدث للعالم والعالم كاترى مشتمل على نمط بديع يرجع النظر عنه خاسئا وهو حسير ونظام محكم لا يرى فى خلقه من فطور وفيه افعال متقنة خالية عن وجوه الخلل

ونقوش مستحسنة مقبولة عند العقول والبديهة تشهد بان من احدث مثله لا يكون الاحياقادرا علما شائيا يفعل ما يريد على مقتضى علمه وحكمته فيكون تعالى موصوفا بهذه الصفات واما السمع والبصر فلا دلالة عليهما من هذه الجهة بل ثبوتهما بالسمع اوبار ضديهما من النقائص فان قلت لا يدل ما ذكر الاعلى

لان بديهية العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا قدورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالو حيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (ليس برض) لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو مح لان قيام العرض بالشئ معناه ان يحيزه تابع لتحيزه

قارية وعالمية مثلا واما ان لها مبادئ موجودة غير ذاته تعالى قائمة به على ما هو المذهب فلا قلت هذا القدر هو المقصود بالبيان فى هذا المقام واما اثبات المبادئ فسيجيء من بعد (قوله على ان اضدادها نقائص) هذا دليل مقنع للمسترشد غير مسكت للجهاد اذ للقاتل ان يقول لانسلم ان لها باسرها اضدادا واولم فلانسلم انها نقائص مطلقابل بالنسبة الى من شأنه الاتصاف بتلك الصفات واولم فلانم ان من خلا عنها يجب اتصافه باضدادها ولهذا عدل عنه بعضهم الى اوضح مند وهو ان الخلو عن الصفات نقص يجب تنزيه الله تعالى وعدل آخرون الى اوضح منه ايضا وهو ان المتصف بها اكل من غير المتصف فلو خلا تعالى عنها يجب ان يكون الانسان اكل منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهو بعد اقناعى (قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه) توقف

ثبوت الشروع على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه مما لا ينبغي ان يتوقف فيه عاقل واما توقفه على كلامه فينى على ان الشرع عبارة عن او امره تعالى ونواهيته وبالجملة عن خطابه المتضمن للاقتضاء او التحخير او عن شريعة النبي عليه السلام الثابتة به والخطاب من جنس الكلام وايضا ثبوت الشرع موقوف على صدق النبي والنبي كما صرح حوايه من قال تعالى له ارسلتك الى الناس الى قوم كذا او قال بلغهم او نحو ذلك وايضا يتوقف صدقه على تصديق الله اياه وهو اخبار عن صدقه وسيدلى عليك كلام آخر في هذا المعنى (قوله والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره) ويقال العرض له في نفسه تحيز وان كان تابعا في ذلك لغيره فلم لا يجوز ان يتحيز غيره تبعا لتحيزه لانا نقول التحيز بالاستقلال هو الجوهر وهو صالح لان يتحيز غيره تبعا له واحدا كان او اكثر والاعراض مستوية الاقدام في الاحتياج الى متميز تتبعه فكون بعض الاعراض القائمة بالجوهر تابعا لبعض دون الجوهر دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه منع لا يخفى (قوله وهذا

والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبنى على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان القيام بمعناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو اختصاص الناعت بالمتعوت كما في اوصاف البارئ تعالى

مبنى على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده (اذ لو كان نفس وجوده بالقياس الى الزمان الثاني لم يلزم قيام المعنى بالمعنى لان وجوده نفسه ولو كان غيره فليس من قبيل الاعراض) قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود

يريد ان البقاء ليس امرا موجودا يعطى به استمرار الوجود كما مال اليه جماعة قبله وان « هو نفس استمرار الوجود وليس ذلك ايضا امرا موجودا زائدا على الوجود كما توهم آخرون بل هو عبارة عن نفس الوجود مقيسا الى الزمان الثاني فان وجود الشيء وكونه في الاعيان اذا قيس الى زمانه يقال له الحدوث واذا قيس الى ما بعده يقال له البقاء والاستمرار ويعتمد امتداده فيوصف بالطول والقصر والقلة والكثرة حسب وصفه بحسب اختلاف الاعتبار (قوله ومعنى قولنا حدث فلم يبق الح) دفع لتوهم التناقض في هذا القول بناء على ما ذكره من ان البقاء ليس امرا زائدا على الوجود (قوله وان القيام) منع لبطان اللازم باطل دليله ووجهه ان التبعية في التحيز ليست بمساوية لقيام الشيء بالشيء لتخلفها عنه في قيام صفات البارئ تع بذاته وهو ظ وفي قيام نفس التحيز بالتحيز واللازم ان يكون للتحيز تحيز فية تسلسل وفي مثل قيام العمى بالاعمى اذ لا تحيز للمعموم فلا يصح تفسيره بهابل لازمه المساوى ان يكون بين الشيئين

ارتباط وتعلق يلزمه نعتية الاول والثاني وهذا المعنى كما يتصور بين العرض والجوهر كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لا اختصاص له بالموجودين ومن زعم ان التبعية في التحيز من لوازم قيام العرض بما يقوم به فعلية البيان (قوله وان انتفاء الاجسام الخ) ابطال لقوله يتمنع بقاء الاعراض بعد ابطال دليله فان الضرورة العقلية قاضية ببقائه بمعاونة الحس والقول بان العرض المشاهد يندم ويتجدد مثله ولما لم يميز الحس بين الشيء وشبهه التباس الحل فظن ان المتجدد نفس المنقضى عما لا يلتفت اليه كيف ومثله قائم في بقاء الاجسام والمحققون قد اطبقوا على بقاءها فان قلت انما لم يعتبروا شهادة الحس في الاعراض لقيام الدليل على خلافها بخلاف الاجسام اذ لا دليل على عدم بقاءها قلت ان لم يثبت حكم من بديهية العقل ببقاء الاجسام بضرورة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلاسند وان ثبت ذلك وهو مشترك بين الاجسام والاعراض وجب القول ببقائها والدليل

على خلافه خلافة باطل لكونه مصادما للضرورة والفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل تحكم بحث وتخصيص للضرورة العقلية بالشبهات الوهمية (قوله نعم تمسكهم) تمسك القائلون بقيام العرض بالعرض بان

وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقاءها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطءها ليس بتمام اذ ليس هنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة او بطء بل هنا حركة مخصوصة يسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات (ولا جسم)

كل واحد من السرعة والبطء عرض قائم بالحركة اذ يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال جسم سريع او بطيء الا باعتبار حركته فيكون من الاعراض الاولى للحركة فرده بانه ليس في الحركة السريعة امران موجودان هما الحركة والسرعة وكذا الحال في الحركة البطيئة بل للحركة انواع مختلفة في انفسها يقال لبعضها اذا قيس الى بعض آخر سريعة او بطيئة فيكون كل من السرعة والبطء حالة اضافية غير موجودة في الاعيان فليتم الدلالة على قيام العرض بالعرض (قوله وبهذا تبين اه) يعني بما ذكره من ان حركة واحدة هي سريعة بالقياس الى حركة هي بغيرها بطيئة اذا قيس الى اخرى ظهر ان اختلاف الحركات بالسرعة والبطء ليس اخلافا بالذاتيات بل بالعوارض الاضافية وفي عبارته مسامحة حيث اطلق السرعة والبطء واراد

الحركة السريعة والبطيئة فتأمل (قوله لانه مركب وتمييز وذلك اشارة الحدوث) لان كل مركب ممكن لاحتياجه الى جزئه وكل ممكن حادث وايضا كل تميز لا يوجد الا مع الحيز والحيز حادث اذ قد تبين حدوث ما سوى الله تعالى وما مع الحادث حادث ولو قل فذلك اشارة الامكان لكان اظهر وبكلامه السابق انسب (قوله وجزء من الجسم) فانهم قالوا الجوهر اسم لا يتركب منه الشئ وح يلزم ان يكون كل جوهر جزءا من الجسم

لانه مركب وتمييز وذلك اشارة الحدوث (ولا جوهر) اما عندنا فلا نله اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو تميز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جملوا اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان او تميزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارانوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كان لا في موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادل الفهم الى المتركب والتميز وذهاب المجسمة والنصاري الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم باغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللفظة او من لفظة اخرى وما يلزم معناه وفيه نظر (ولا مصور) اي ذى صورة وشكل مثل صورة الانسان أو الفرس لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها

ولا يوجد جوهر فرد (قوله وارانوا به الماهية الممكنة) يدل عليه انهم قالوا في تعريف الجوهر ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فلزم ان يكون له ماهية ووجود زائد عليها ووجود الواجب عندهم عينه فلم ان مرادهم هي الماهية الممكنة (قوله واما اذا اريد بهما القائم بذاته الخ) ذهب بعض الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبمعناها بمعنى الموجود واستعمال الجوهر بمعنى القائم بذاته او الذات والحقيقة شائع في عبارات الفلاسفة وهذا

المعاني مما لا يستحيل عليه تعالى بقى النزاع في اطلاق اللفظ (قوله وفيه نظر) «بواسطة» اذا لتراذلت ممنوع ولو سلم فكون الاذن بالمرادف والملزوم اذا باللازم والمرادف الآخر ممنوع اذ قد يكون فيهما مانع مثل ايها ما لا يليق بذاته تعالى بسبب اشتراك أو اصل اشتقاق والخطر في ذلك عظيم فالوقوف الى التوقيف واجب كما ذهب اليه الشيخ الاشعري

وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته صح إطلاق ما يدل عليه من الافاظ فلا توقف ووافقهم القاضي ابو بكر ماله كنه اشترط ان لا يكون لفظه موهما (قوله بواسطة الكميات) اى المقادير و اراد بها ما يعبر عنه بالحق والموهوم وكذا الحال فى قوله واحاطة الحدود والنهايات (قوله اجزاء) اى بالتفعل واما ماله اجزاء بالقوة فلا يسمى مركبا لكنه قديمى متبعضا ومتجزئا باعتبار انه قابل للانقسام وما يقال من انه يعتبر فى التجزى ان يكون الانحلال الى مائه التركيب دون التبعض فليس بشئ نعم يعتبر ذلك فى مفهوم الانحلال لانه عبارة عن بطلان الانعقاد وفساد التركيب بخلاف التبعض

والتجزى فانها بمعنى مطلق الانقسام امة (قوله اى المجا نسة للاشياء) يريد ان المراد ذلك عرفا وقوله لان معنى قولنا ماهو من اى جنس هو ابداء للنسبة بين المعنى الاصلى للمائة وبين المعنى العرفى فلا يرد ما يقال ان المراد بالجنس هناك ما يعبر عنه بالحقائق النوعية وقد يقال المراد بالمائة ما يذكر فى الجواب عن السؤال بما هو وهو الحقيقة النوعية والجنسية والله متزه عن ذلك لاستلزامه التركيب وهذا مذهب الفلاسفة والمتكلمون على ان له

بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) اى ذى حدود نهائية (ولا ممدود) اى ذى عدد وكثرة يعنى ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجزى) اى ذى ابعاض واجزاء (ولا مركب) منها لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب فانه اجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها مركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا (ولا متناه) لان ذلك من صفات المقادير والاعداد (ولا يوصف بالمائة) اى بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا ماهو من اى جنس هو والمجانسة توجب التماز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) اى من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام او توابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن فى مكان) لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر متوهم او متحقق يسمى به المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم وب نفسه عند القائلين بوجود الخلاء

تعالى حقيقة نوعية بسيطة وما ذكره من الدليل لا ينفى كالا يخفى (قوله بما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب) الاول بالنظر الى الملموسات والثانى بالنظر الى سائر المحسوسات وهذا تصريح بما اشار اليه فيما سبق من ان مثل اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج لكنه لا يثبت على مذهب الاشاعرة فالاولى ان يتميكن فى نقي ذلك بالا جاع (قوله فى بعد آخر متوهم) كما ذهب اليه المتكلمون او متحقق على ما اختاره افلاطون (قوله والبعد عبارة عن امتداد) موهوم عند المتكلمين محقق عند الفلاسفة قائم بالجسم البتة عند المشائين او قائم بنفسه ايضا عند القائلين بان المكان عبارة عن بعد موجود مجرد

فمنهم من احوال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود الخلاء والمتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم لا يقولون بوجوده بل يحملونه عدما محضاً محصوراً بين حاصرين ولهذا يفسرونه بكون الجسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما فقد ظهر لك مما قررناه ان في عبارته حذارة (قوله والله تعالى منزّه عن الامتداد) وهو ما كان او محققاً (قوله فيلزم قدم الحيز) اذ التحيز لا يوجد بدون الحيز فقد مده يستلزم قدمه ومبنى هذا الدليل كما صرح به على وجود الحيز (قوله فيكون متناهيًا) وهو باطل لما سر من ان التناهي من خواص

المقادير والاعداد وهما من خواص الاجسام ولمانع ان يمنع لزوم التناهي بناء على انه محتمل ان يكون جزءاً لا يتجزى او يكون مساوياً للحيز وتعتمد الى غير النهاية ويمكن ان يدفع الاول بابطال كونه جزءاً لما سر من انه جزء الجسم او بانه احقر الاشياء والثاني بان مبنى الدليل على وجود الحيز وتساوي الابعاد والظاهر ان يقال ان التحيز لا يستلزم الاحتياج الى الحيز منافي لوجوب الوجود كما هو المشهور (قوله اما حدود واطراف

والله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزى فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والالكان متجزئاً قلنا الممكن اخص من التحيز لان الحيز هو الفراغ الموهوم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد فاذا ذكر داليل على عدم التمكن في الممكن واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز ولا فيكون محل الحوادث وايضاً اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيًا او يزيد عليه فيكون متجزئاً واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة لاعلو ولا سفلا ولا غيرهما لانها اما حدود واطراف لا يمكن ان نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء (ولا يجري عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزّه عن ذلك واعلم ان ما ذكره من التنزيهات بعضها ينفي عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والجسمه وسائر فرق الضلال والطغيان بان باغ وجهه واوكده

للامكنة (قد يطلق الجهة ويراد بها منتهى الاشارات الحسية او الحركات « فلم يبال » المستقيمة فيكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان ومعنى كون الجسم في جهة انه متمكن في مكان يلي تلك الجهة وقد يسمى المكان الذي يلي جهة ما باسمها كما يقال فوق الارض وتحتها فيكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما (قوله والله تعالى منزّه عن ذلك) اذ ليس في ذاته تجدد ما حتى يمكن ان يقدر بتجدد آخر كأننا ما كان

او بمقدار الحركة (قوله فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة) كالتبعض والتجزى والتصريح
بعلم التزاما فاندلما علم انه واجب علم انه قديم ولما علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه علم
انه ليس بموصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتبعض

علم انه ليس بمركب (قوله
من ان معنى العرض بحسب
اللغة الى قوله ومعنى الجسم
ما يتركب هو عن غيره)
يرد عليه ان النزاع في نفي
ما هو المتعارف عليهما من معاني
هذه الالفاظ لا ما يشعر بها
الفاظها بحسب الوضع اللغوي
(قوله اولافيلزم النقص) يرد
عليه انه انما يلزم النقص اولم
يتصف المجموع من حيث
هو بمجموع بصفات الكمال
واما عدم اتصاف اجزائها
بها فلا نسلم انه نقض (قوله
ويقتصر الى مخصص
ويدخل تحت قدرة الغير)
فيه منع لم لا يجوز ان يكون
المخصص نفس ذاته كافي
سائر صفاته ومساواة نسبة
ذاته الى جميعها ممنوعة
وعدم دلالة الأحداث عليها
لا يدل على عدم ثبوتها
(قوله بالنصوص الظاهرة

فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق
الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي وجوب
الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشترنا
اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب
اللغة ما يتنوع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره
ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هذا
اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزأه امان
يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولافيلزم
النقص والحدوث وايضا امان يكون على جميع الصور
والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على
بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص
وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص فيدخل
تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة
فانهما من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادهما
صفات نقصان لادلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهم
عمائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك
المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج
المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة
والجوارح وبان كل موجودين فرضا لا بد وان يكون احدهما
متصلا بالآخر مما ساله او منفصلا عنه مبيانا له في الجهة
والله تعالى ليس حالا ولا محالا له الم فيكون بانيضا للمالم
في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا
والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس

في الجهة (كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وتعرض الملائكة والروح اليه) والجسمية
نحو وجاء ربك وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله (والصورة) نحو قوله عليه السلام ان الله
خلق آدم على صورته (والجوارح) نحو ويبقى وجه ربك ويذلل الله فوق ايديهم

ولتصنع على عيني (قوله
والجواب ان ذلك الخ) يريد
ان الحكم بان كل موجودين
فرضا اما متساان او
متباينان في الجهة حكم وهمي
يتبادر اليه الوهم قياسا
لما قول على المحسوس ولا
عبء بحكمه في المعقولات
(قوله او تؤول بتأويلات
صحيحة) اي مطابقة لما يفيد
القطعيات من التزيهات
جما بين الدليلين ما امكن
فيقال مثلا معنى صعود
الكلم الطيب اليه كونه
مقبولا عنده مرضيا لديه
ومعنى عروج الملائكة اليه
عروجهم الى موضع
يتقرب اليه بالطاعة فيه
ومعنى اتيان الرب اتيان
امرء او عذابه ومعنى
خلق آدم على صورته
خلقه على صفاته من العلم
والقدرة والارادة وغيرها
ويبقى وجه ريبك اي ذاته
ويد الله اي قدرته وعلى
عيني اي بمرآي مني اي
بعلي وحفظي (قوله اما
اذا اريد بالمماثلة الاتحاد
في الحقيقة فظاهر) انه لا يماثله
شيء بهذا المعنى والا لما
اختلفا بوجود الوجود

باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التزيهات
فوجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو
دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او تؤول بتأويلات
صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين
وجد بابضيع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم (ولا يشبهه
شيء) او لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة
فظاهر واما اذا اريد بها كون الشئين بحيث يساويهما
مسدا لآخرى يصلح كل ما يصلح له الآخر فلان شئنا من
الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان
اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في
المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منا
موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ويتجدد في
كل زمان فلوا ثبتنا العلم صفة الله تعالى لكان موجودا وصفة
وقديما وواجبا الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثل
علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه فقد
صرح بان المماثلة عندنا انما يثبت بالاشتراك في جميع
الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة
وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة انما نجد اهل اللغة لا يعتمدون
من القول بأن زيدا مثل عرو في الفقه اذا كان يساويده
ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجه
كثيرة وما يقول الاشعري من انه لا يماثله الا بالمساواة من
جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه السلام قال الخنطة
بالخنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء في الكيل لا غير وان
تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة
والظاهران لا مخالفة لان مراد الاشعري المساواة من جميع
الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل
كلام البداية ايضا والافتراض شئين في جميع الاوصاف
ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور
التماثل (ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لان الجهل بالبعض
او العجز عن البعض نقص واقتدار الى تخصص مع ان
النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة

وخواصه وعدمها (قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه) فان قلت علم بما ذكر مماثلته اياه في كونه موجودا وصفة لان العرض ايضا صفة لموضوعه قلت لا يكفي هذا القدر في المماثلة ولهذا عقبه بقوله وقد صرح بان المماثلة النحوية ومعنى قوله بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا او يقال اشتراك الوجود لفظي اذ وجود كل شيء عنه وكذا اشتراك مفهوم الصفة بين العرض وغيره اذ هو من عوارض ما يقال عليه منهما والمقصود نفى المماثلة بين ذاتيهما (قوله لا كما يزعم الفلاسفة من انه تعالى لا يعلم الجزئيات) اي على وجه جزئي يدخل فيه الزمان بحيث يصح ان يقال حصل الان او من قبل او لم يحصل بعد وستمحصل في زمان قريب او بعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة الوجود له تعالى في وقت وجودها ومعلومة العدم في وقت عدمها علما مستمرا لا تبدل فيه اصلا (قوله نقص وافتقار الى مخصص) لان مقتضى علمه تعالى وقدرته نفس ذاته والمقتضى للملومية انفس المعلومات والمقدورية

هو الامكان المشترك بين
المقدورات فلما ثبت علمه
بالعز وقدرته عليه وجب
شمولها لكل والا لزم
الترجيح بلا مرجح من
غير شبهة (قوله ولا يقدر

فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة
من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد
والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خالق
الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد
وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد (وله
صفات) لما ثبت من انه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك

على اكثر من واحد) بمعنى انه لا يمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد بالذات
(قوله والدهرية) هم قوم يسندون الحوادث الى الدهر وبالفنون فيه حتى كأنهم لا يثبتون
صانعا وراءه فنسبوا اليه قالوا العلم نسبة بين العالم والمعلوم فلا يصح الا بين
المتغيرين وذهب عليهم ان المتغيرة الاعتبارية كافية في ذلك (قوله لا يقدر على
خلق الجهل والقبح) اي ما يكون خلقه قبيحا منه دالا على جهله وحاصله انه ليس له عالم
بحاله ان يفعله وزعم ان غاية تنزيه الله تعالى عن الشرور والقبايح سلب قدرته
عليهما فهرب من المطر ووقع تحت الميزاب وصار كالمستجير بعمرو عند كربته (قوله
والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد) زعموا منه ان مقدوره اما طاعة او معصية
او سفه وافعاله تعالى متعالية عنها ولم يدر ان هذه اعتبارات تعرض لفعل العبد
عند صدور عنه (قوله وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد) تمسكا
بدليل التمانع الذي سبق وخفي عليهم ان غاية ما لزم منه عجز العبد وهو لا ينافي

المبودية كالأينافى الالوهية (قوله ومعلوم ان كلام من ذلك يدل على معنى زائد) فان العالم يدل على ان موصوفه منكشف عنده الاشياء والقادر يدل انه يصح منه الفعل والترك والحق يدل على انه يصح اتصافه بالعلم والقدرة وقوله وليس الكل الفاظا مترادفة لاثبات تعدد الصفات (قوله وان صدق المشتق الخ) لان لفظ المشتق موضوع بازاء ذات ما موصوف بما أخذ

الاشتقاق فلذا صار حل الاشتقاق في قوة حل التركيب اعنى حل هو ذو هو (قوله فثبت العلم والقدرة والحياة وغير ذلك) قيل ان اراد بثبوت هذه الصفات اتصافه تعالى بها فلم لكنه لا يفيد المقصود وان اراد وجودها في انفسها على ما هو المطلوب فم كيف والدليل منقوض بمثل الواجب والموجود والجواب ان المراد هو الاول والمطلوب حاصل اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الامور العينية فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات كما اشار اليه بعد لكن يرد عليه

ومعلوم ان كلام من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشيء يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة من انه عالم لاعلمه وقادر لافدرته الى غير ذلك فانه مح ظاهر بمنزلة قولنا اسود لاسواده وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لاعلى مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع في العلم والقدرة والحياة التي هي من جملة الكيفيات والملاكات صرح به مشايخنا رحمهم الله من ان الله تعالى حي وله حياة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء وان الله تعالى عالم وله علم ازلى شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضرورى ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم مناعلا هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار النفاق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الذات القديمة وهو غير لازم

ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافات على ما ذكرنا من معانيها « ويلزمكم » خصدها لا يقتضى الاتحاق الاضافات واما ان مبادئها صفات حقيقية كما هو في حقنا ام ذاته تعالى مبين لسائر الذات وهو بالذات مبدء لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة فليس فيما ذكر دلالة على تعيين شئ منهما واما قوله فانه محال ظاهر بمنزلة

اسود لاسوادله فنيه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسود الاتصاف بامر حقيق هو الاسود ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غايته ان ذلك الانكشاف في حقنا بصفة وكذا النصوص وصدور الافعال المثقنة لا يفيد ان ازيد من ذلك وكذا الحال في باقي الصفات فتأمل (قوله ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحيوة) ان اراد انه يلزم اتحاد الاضافات التي هي العالمية والماهوية

والحيوية وكون كل واحدة منها هي الموصوف بما عداها فاللازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم اتحاد مبادئها بمعنى انه يلزم ان يكون شئ واحد هو ذات الله تعالى مبدأ لهذه الاضافات كلها باعتبارات شتى وان يكون هو الموصوف بها وهو الصانع للعالم والمعبود للخلق فيبطلان اللازم لابد من افادته ولزوم كون الواجب غير قائم بذاته مبنى على ان مبدأ الاضافة هو الصفة لا الذات وهو م (قوله على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين) حيث جعلوا القديم والواجب مترادفين فيلزم

ويلزمكم كون العلم مثلاً قدرة وحيوة وعالم واحياً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (ازلية) لا كازعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم به لا كازعم المتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لاثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما عسكت المتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة متغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فبال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله (وهي لاهو ولا غيره) يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فنجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة

تعدد الواجب مثل تعدد القديم (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) اذ لم يثبت القدم لغير ذاته الواحدة وهذا قيل القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم كاسم (قوله لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك) قيل ان الكفر التزام الكفر لا لزوم مدواجب بان لزوم الشئ مع العلم به التزام (قوله فنجوزوا الانفكاك والانتقال) وهو لا يصح الاعلى الذوات فكانت ذوات متغايرة اذا الانفكاك يستلزم التباين اتفاقا وايضا قالوا ان الله تعالى جوهر

واحدله ثلاثة اقانيم فجمعوا الاقانيم الثلاثة جزءا من الجوهر وجزء الجوهر جوهر وايضا وصفوا الاقانيم بصفات الالهية كما يدل عليه قوله تعالى . لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة . وقال عقيبه * وما من اله الا اله واحد . حتى انهم زعموا ان اقنوم العلم لما انتقل الى بدن عيسى صار مبدءا للاحياء وسائر خوارق العادات والموصوف بالالهية لا يكون الا ذاتا (قوله ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثير على التباير) فانهم قد اطبقوا على انه ما ينقض الوحدة والهو هو وانما النزاع في استلزامهما التباير كما هو المشهور او لا كما هو رأي الاشعرية (قوله

ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثير على التباير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة وغير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يباير الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعدد ما متبايرة كانت او غير متبايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لاذات وصفات وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لانفكاكها بل ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجباله غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلامها قائم بذاته موصوف بصفات الالهية

للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد) جمل الواحد من مراتب الاعداد ذهابا الى ما يقال من ان العدد ما يقع في العد لانه جزء من العدد حقيقة فهو بان يكون سندا لمنعه اجدر والمشهور ان العدد قسم من الكم فلا يكون الواحد عددا لان الكم عرض يقتضي القسمة لذاته والوحدة يقتضي اللاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا (قوله مع ان البعض جزء من البعض) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد

غير الواحد عارضة لبعض اجزاء العدد الذي فوقها لازمة له فهي في حكم « ولصوبة » مروضها في عدم انفكاكها عما فوقها فيلزم ان لا تكون غير مكمروضاها ذلك مقتضى لعدم المتبايرة اعني عدم الانفكاك مشترك بينهما ولهذا لم يبال باطلاق الجزء عليها لتقليد الواحد عليها حيث كان ادخل في مقصوده على انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية (قوله فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة) يعني ان البرهان انما قائم على امتناع تعدد الآلهة فكل ما يستلزم تعددها لا يكون ذلك البرهان منافيا له فلا دلالة على امتناع تعدد القدماء ولقائل ان يقول فعل هذا لا استحالة في قدم الممكن اذا لم يكن قائما بذاته تعالى ايضا بل منفصلا

عنه اللهم ان يفي كلامه على حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته (قوله ولصعوبة هذا المقام) يريدان اثبات الصفات الموجودة لله تعالى وان دل عليه العقل والنقل في الجملة لكن يرد عليه اشكالات من وجوه مختلفة منها انها اما ان تكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وقد اعتمد عليه المعتزلة فنقوا عنه الصفات ومنها انها غير مستقلة الوجود وهو ظاهر فاما ان تستند الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواحد فاعلا لشيء وقابلا لايامه واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب الى غيره وانفعاله عنه واستكمالها به وقد استوثقه الحكماء فلم يقولوا بالصفات وجوابه منع استحالة اجتماع القول والفعل ومنها ان بعضها لا يعقل بدون متعلقاتها كالسمع بدون السمع والبصر بدون

المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات والتزمه الكرامية وجوزوا كونه محلا للحوادث وجوابه منع احتياج تلك الصفات الى متعلقاتها وهي امور اضافية متجددة اتفاقا ومنها انها اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها فذهب قدماء الاشاعرة الى نفي

ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعييتها فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحا مثل اثبات العينية ضمنا واثباتها مع نفي العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والافيهته ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهوما مفهوما الآخر ولا يوجد بدون كالحز مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازيلية

عيزيتها وغيريتها فلا يلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب القديم وقد عرفت ما فيه فالقول الفحل والمذهب الجزل على تقدير وجودها التزام منابرتها لذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد القدماء واقضاء الامكان للحدث كما سبقت اليه الاشارة (قوله فان قيل) حاصله ان الغيرية سلب العينية ورفعهما ومعلوم ان رفع احد النقيضين يستلزم اثبات الآخر فرفعهما معامع انه محال في نفسه يستلزم اثباتهما معا وهو جمع بين النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية بل هي اخص منه فلا يلزم لارتفاع النقيضين ولا ما يترتب عليه من اجتماعهما (قوله اى يمكن الانفكاك بينهما)

هذا هو المنقول عن الشيخ عن الاشعري ولما ورد عليه انه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم تغيرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما زادوا في التعريف قيد في عدم اوحيز فور رد عليه القديمان المجردان كالقول والنفس الناطقة على ما يقوله الفلاسفة فان قيل هي عندهم غير موجودة قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود على ان ترك التقيد باحد الشئين مبهما ليس تقيدا باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدي مؤدى التقيد بالهم فلذا لم يلتفت الشارح الى اعتبار ذلك القيد (قوله والعدم على الازلى محال) فلا يتصور بين ذات الله تعالى وصفاته الانفكاك في عدمه واما الانفكاك في الحيز فلا يتصور بين مطلق الذات والصفة قوله اذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه (يريد انه ليس للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التي هي اجزاؤها فوجودها نفس وجود آحادها وعدمها عدمها وكاشهم يدعون مثل ذلك في الصفات ولهذا يتجاسرون على

والعدم على الازلى محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه بخلاف الصفات المحدثات فان قيام الذات بدونه تلك الصفة المأمينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والمرض مع المحل

القول بوجوب وجودها فانهم لو اعترفوا بان للصفات وجودا مستقلا لزمهم ان يقولوا بانه معلول الذات فان كان بطريق الاختيار يلزم حدوثها ويلزم التسلسل ايضا في مثل القدرة

والارادة والحياة والعلم ما يتوقف عليه الفعل الارادى وان كان بطريق « اذ لا يتصور » الايجاب يلزم كونه تعالى موجبا في الجملة وقد اعتقدوه نقضا يجب تنزيه الله تعالى عنه فنقصوا عن ذلك بان صفاته تعالى ليست غير ذاته فان لم يكن وجودها نفس وجوده فلا اقل من ان يكون ليس غيره على ان الوجودات عندهم انفس الماهيات (قوله بخلاف الصفات المحدثات) نقل عن الشيخ الاشعري انه قال من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها ما ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسية المتمتعة الانفكاك لكن هذا ليس امرا عائدا الى الاصطلاح واتسمية على ما وقع في كلام بعضهم بل هو بحث معنوي قد تصدوا لاثباته بالبرهان والمشهور من استدلالهم انك اذا قلت ليس لثلاث على غير عشرة يحكم عليك بلزوم اجزائها من الاعداد المتدرجة تحتها وايضا تقول ما في الدار غير زيد مع ان صفاته فيها ايضا وانت خير بان هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة

او محدثة لازمة او مفارقة ليست غير موصوفةها (قوله اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه) فلا يتصور الانفكاك من الجانبين في العدم وايضاً لما استحال تحيزه تعالى لم يتصور الانفكاك من الجانبين في الحيز لان معناه ان يفرد كل منهما بحيز خاص فان قيل الصانع وان لم يكن منفكاً عن العالم في العدم لكنه ينفك عنه في الوجود كما ينفك عنه العالم في الحيز وهذا القدر يكفي في امكان الانفكاك من الجانبين لما سبق من انه اطلقه ولم يلتفت الى التقييد بان يكون في عدم او في حيز قلنا الانفكاك انما ينسب الى احدا الجانبين اذا

كان منشأ الانفكاك ذلك الجانب بان يكون موجب الانفكاك حاله وعارضه والا فيمكن انفكاك الصانع عن العالم في الوجود وانفكاك العالم عن الصانع في العدم فلا حاجة الى اعتبار الحيز في تصور الانفكاك من الجانبين واذا عرفت ذلك فالنيران لما كانا موجودين يمكن الانفكاك بينهما فاذا عدم احدهما فقد انفك كل منهما عن الآخر لكن لما كان منشأ الانفكاك هو حال النعدم نسب الانفكاك اليه وايضاً لما كان مبدأ الانفكاك

اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلاً بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقاً وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكرنا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ٧ ظاهر الفساد لا يقال المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولولا الفرض وان كان محالاً والعالم قد يتصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لاننا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها اذلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً ثم يطلب اثبات البعض الآخر فلم انهم لم يريدوا هذا المعنى

في الحيز في التمييزين المتغايرين هو انفراد كل منهما بحيز خاص نسب الانفكاك في الحيز الى العالم لا الى الصانع ولهذا قال من رأى اعتبار القيد من مشايخنا في عدم او في حيز افصاحاً عن المعنى المراد فقد برهنا ان الله سبيل الرشاد (قوله والذات بدون الصفة) فان كثيراً من الصفات المحدثة تزول وتبقى موصوفاتها ومبنى هذا الكلام على ما اشتهر بين المشايخ من ان كل صفة لا تغاير موصوفها بناء على عموم الدليل كما عرفت لاعلى ما حكاه من تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكيناه عن الشيخ من تخصيصهما بالصفات النفسية

(٩ قوله ظاهر الفساد) لان وجود العشرة واحد مركب من وجود وحداتها وانتفاء المركب غير انتفاء كل واحد من اجزائه وغير مستلزم اياه (٧ قوله المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر الخ) وحاصله يمكن ان يعقل وجود كل منهما في الخارج اى التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده دونه محالا في نفسه وينبغي ان لا يفهم من ظ عبارته انه يمكن فرض وجود كل منهما دون صاحبه على قياس ما سمعت في الماهية وذاتياتها والالزم المغايرة بين الصفة والموصوف (قوله مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل) ما عرفت من ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه فلا يتصور التصديق بوجوده الخارجى دون التصديق بوجود محله فيه (قوله وكاملة والمعلول) فانه لا يمكن التصديق بوجود كل منهما معروضا لاضافة العلية والمعلولية دون التصديق بوجود صاحبه وهذا لا ينفي ما سبق من انه يمكن ان يصدق بوجود العالم ثم يطلب ثبوت الصانع البرهان اذا الفرض هو التصديق بوجوده عاريا عن

مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولواء تبر وصف
الاضافة لزوم عدم المغايرة بين كل متضامين كالاب
والابن وكالاخوين وكاملة والمعلول بل بين كل
الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك
فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لا هو
بحسب الفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما هو حكم
سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه
يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل

معلوليته فتأمل (قوله بل بين
كل الغيرين) بل نقول يلزم
على هذا ان لا يثبت مغايرة
بين المفهومين اصلا لانه
ان لم يكن احدهما مغايرا
للآخر فذاك وان كان مغايرا
فلما ذكره من ان الغيرية
من الاسماء الاضافية (قوله

فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل) فان المتغايرين وجودان « والتغاير »
الا يصح حل احدهما على الآخر وان فرض بينهما اى ارتباط يتصور لكن يرد عليه حل
المفهومات العدمية اذ لا يمكن ادعاء اتحادها بموضوعاتها في الوجود وهذا البحث من امهات
لاصول ومهمات مباحث العقول والمنقول فلا بأس ان نشير الى ما يدور في خلدنا من تحقيقه
بعبارة موجزة فنقول قد تقرر فيما بينهم ان للقوة العقلية ان تنتزع من الشئ الواحد اعتبارات
مختلفة واستعدادات متفاوتة بالقياس الى الامور المعتبة في ذاته والى الامور الخارجة عنه
وجودية كانت أو عدمية صور اشق مطابقته وللافراد الموافقة له في الصنف او النوع
او الجنس على اختلاف مراتبه اوفيا هو اعم من ذلك ومعنى مطابقتها لها ان بينهما نسبة
مخصوصة تكون تلك الصورة حكاية عن تلك الافراد ومراة لمشاهدتها بوجهها
حتى كأنها عينها انسحبت عن عوارضها واكتفت بموارض واحد من تلك الافراد
ثم ان مطابقة الصورة للاشياء المعينة قد لا تكون معلومة فاذا اردنا تعريف مطابقة

مفهوم من المفهومات لشي من الاشياء لغرض من الاغراض نتحضر ذلك الشيء بالصورة المعلومة المطابقة ونجعلها آلة للملاحظة فتحكم عليه بذلك المفهوم ونحمله عليه ويكون معنى حملنا انه مطابق له بالمعنى المذكور فيجب ان يكون مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول صورتين متغايرتين ليصح معرفة مطابقة احدهما لشي واحد دون الاخرى ليفيد الحمل وان يكونا مطابقانه امرا واحدا لتصدق القضية وهذا معنى قولهم الحمل بهو هو يفتضى جهتي تغاير واتحاد وان اختلف مقالهم في تلخيص العبارة

عن تنك الجهتين فاحسن التدبر في هذه الجملة فانها تكشف لك عن معنى الحمل وتسهل عليك حل الشبهات الموردة عليه وينفعك في مواضع اخرى (قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد) قد ضوبق عليه في هذا الحرف بان مجرد التغاير لا يكفي في الافادة على ما عرفت بتحقيق ذلك من قبل وليس كما ينبغي فانه جعل التغاير شرطا للافادة لا سببا كافيا فيها لما ان هذا القدر كاف افرضه ههنا كما لا ينبغي (قوله

والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كافي قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مالم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد من آحاده مع اغيابه فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يزيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلام صاحب التبصرة ولا ينبغي ما فيه (وهى) اى صفاته الازلية (العلم) وهى صفة ازلية تكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة) وهى صفة ازلية

ولا ينبغي ما فيه) فان مغايرة شي لكل شي لا يستلزم مغايرته لكل جزء من اجزائه (قوله تنكشف المعلومات) موجودا كان او معدوما محالا او مستقيما حادثا او قديما متناهي او غير متناه جزئيا او كليا وبالجملة جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل لله تعالى لما عرفت من ان المقتضى للمعلومية ذوات المعلومات والمقتضى للعالمية ذاتها مع ونسبة الذات الى جميع المعلومات على السواء وقد ثبت علمه بالبهض فوجب علمه بالكل غير ان علمه تعالى بالتجديدات على وجهين علم لا يتقيد بالزمان وهو

علمه تعالى بوجود كل منهما مقيدا بوقت وجوده على وجه كلي ونعده مقيدا بوقت عدمه كذلك على ما سبقت الإشارة اليه في تحرير مذهب الحكماء وهو باق اذ لا وابدأ لا يتغير ولا يتبدل وعلم يتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالتجدد المعين بانه وجد اوزال وهذا متناه بالفعل حسب تنامي التجددات وغير متناه بالقوة كالتجددات الابدية متغير متبدل الا ان تغيره لا يوجب تنيرا في صفة العلم ولا تغير امر حقيقي في ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه وقوله عند تعلقها بها الإشارة الى دفع ما يقال من ان جميع المعلومات لو كانت منكشفة له تعالى يلزم ان يكون علما في الازل بان زيدا دخل الدار وهو جهل تعالى عنه ومن ههنا ذهب ابو الحسين البصري الى انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فدفعه بان الموجب لا يكشف المعلوم لانفس العلم بل تعلقه وهو متعلق في الازل بان زيدا سيدخل الدار حتى اذا دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بانه دخل (قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها) اعلم ان للقدرة عند المحققين تعلقين

تعلق بمعنى لا يترتب عليه وجود المقدور بل تمكن القادر من ايجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة القديمة قديم بقدمها	تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها (والحياة) وهي صفة اذلية توجب صحة العلم (والقوة) وهي بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق بالسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات
--	---

ونسبته الى الضدن على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجوده فيدركه المقدور أو عدمه القائمين بان المعلوم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير والتكوين والايحاء ونحو ذلك والظاهر أنه حادث عند حدوث المقدور وفي كلامهم ما يشعر بانه قديم لكنه بوجود المقدور لافي الازل بل في وقت وجوده فيما لا يزال وظاهر قوله تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها يدل على ان المراد بالتعلق هو المعنى الثاني وانه حادث ولعله اختاره اقوته لكن الاوفق بكلام المتقدمين ان يراد المعنى الاول اذا تعلق الموجب لوجوده اقدور عند القائمين بالتكوين ليس للقدرة بل للتكوين على ما سمجى تفصيله (قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة كما هو المشهور اعاء الى انه يكفي في التميز واقيم لفظ الصحة اذا الحيوية لا توجب العلم (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) لم يتعرض لافرادها بالذكر والفصل بينها وبين القدرة بالحياة خلفاء وجههما على ما لا يخفى وما قيل من انه تنبيه على انها ترادف القدرة وان الله تعالى يطلن عليه لفظ القوى فالثاني بعيد يأبى عنه مقامه على انهم فسروا قوة الله بكمال قدرته بحيث لا يتأبى عليها ممكن فيكون ذلك معنى آخر لا نط القوة غير القدرة والاول أبعد منه بل فيه شبهة تصرع بالمبينة

(قوله فيدرك) اى المسموعات والمبصرات ادراكا تاما لاعلى لاسبيل التخيل اى ملاحظة المحسوسات بعد غيوبتها عن الحس ولاعلى سبيل التوهم اى ادراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصدقة زيد وعداوة عمرو ولاعلى تأثير حاسة وانطباع صورة في الحدقة كافي ابصارنا او وصول هواء مكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وقرعته لالعصبه المفروشة في مقعره كجلدة الطبله كافي سمعنا ويمكن ان يعتبر تأثير الحاسة فيهما ما هو ظليل يمكن اعتبار وصول الهواء كذلك لان ابصارنا محتاج الى توسط هواء مشف بين الرائي والمرئي وفي هذا رد على من ينكر السمع والبصر في حقه تعالى متمسكا بانهما مشروطان بما لا يتصور في حقه تعالى وذلك لان اشتراطهما بما ذكر ممنوع وحصولهما في حقنا بمجرد جريان العادة بذلك وقوله ولا يلزم من قدمهما مقدم المسموعات والمبصرات اشارة الى ابطال تمسك آخر لهم في ذلك واعلم ان الشيخ الاشعري لما اختار ان ادراك الحواس علم متعلقاتها لم يلزم من كونه

فيدرك ادراكا تاما لاعلى سبيل التخيل والتوهم ولاعلى طريق تأثير حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما مقدم المسموعات والمبصرات كالا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفة قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة في الحى توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد

تعالى سيما بصيرا ان يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بسببهما المسموعات والمبصرات وقد عرفت ان الجمهور خالفوه في ذلك فلزمهم ان يجعلوهما صفتين زائدتين على العلم لكن المنقول عن الامام ان الفلاسفة والكيمي

وابا الحسين البصري اولوهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم واما ادراكه تعالى لسائر المحسوسات اعنى الملموسات والمذوقات والمشمومات على ما حكاه رحمه الله عن امام الحرمين من ان الصحيح المنقطع به عندنا وصفه تعالى باحكام الادراكات المتعلقة بها وان لم يحجز وصفه باللمس والذوق والشم لما ان ذلك ينفي عن اتصالات يجب تنزيهه تعالى عنها فعند الشيخ الاشعري لاحاجة في ذلك الى صفة اخرى غير العلم واماعند غيره ممن اعتبر في العلم تعلقه بالمعاني فيحتاج الى صفة اخرى هي مبدأ ذلك ومن ههنا عد به مضمم الادراك صفة ناسئة له تعالى وراء التكوين فتدبر (قوله لانها صفت قديمة تحدث لها تعلقات) يؤيد ما ذكرنا من انه اختار ان الابداد اثر القدرة وان هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث (قوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) اما ساوى نسبة القدرة شئى ظاهر لم ينكره

احد واما كون تعلق العلم تابعا للوقوع بمعنى ان العلم انما يتعلق بوقوع شئ معين لانه في نفسه كذلك والا لكان جهلا فقد منع ذلك في العلم الفعلي للقطع بان احدا يتصور امرا من الامور وصدق بتضمنه لمصلحة من المصالح فيفعله لكن الاصحاب قد جزموا القول باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لا يكون داعيا الى الفعل مالم يحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا على ذلك بانه لا موجود الاويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقه على ما هو عليه تخصيص بالاختصاص وبما ينه على ذلك انا كثيرا ما تصور امرا ونعم فيه مصلحة لكننا لانفعله لكسل مانع او لحياء اولنحو ذلك مالم يحصل لنا المعنى المسمى بالارادة وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ينبغي ان لا يتوقف عاقل في ان علمه بوجه المصلحة لا يكفي في فعله فان هذا العلم لازم ذاته لا يفارقه قطعا والازم تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا الزم الفلاسفة القول بالانحياز مع اعترافهم بانا يجاهده تعالى للعالم على النظام المشاهد تابعة لعلمه بوجه الكمال فيه نعم قد اورد على القول بالارادة انه جاز تعلق الارادة بكل

واحد من الضدين بدلا
عن الآخر فتعلقها باحدهما
ترجيح بلا مرجح ان لم يكن
كذلك بل كان تعلقها

على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات
الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه
ليس بمكره ولاساء ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه
آمر به كيف وقدا مر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات

باحدهما مقتضى ذاته فالمريد غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور « ولو شاء »
اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لا وجوبا مترتبا على تعلق ارادته بل لم يجز منه
الوقوع هذا الضد وغاية ما يمكن ان يقال فيه ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها
لا بمعنى ان ذاتها يقتضى التعلق به البتة بل بمعنى انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير
ذاتها وهذا خاصة الارادة فلا يجوز مثله في غير الارادة فتأمل (قوله على من زعم ان
المشيئة قديمة) زعت الكرامية ان المشيئة صفة واحدة متعلقة بجميع ماشاء الله من الحوادث
من حيث يحدث واما الارادة فمعددة وحادثة حسب تعدد الحوادث وحدوثها وهم
يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى على ما سمعت من قبل (قوله وعلى من زعم ان معنى ارادة
الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولاساء ولا مغلوب) المشهور ان القول بان معنى كونه تعالى
مريدا انه ليس بمكره ولاساء ينسب الى النجاشي في احد قولييه والقول بان معنى ارادته
فعل غيره امره به ينسب الى الكعبي ومعنى ارادته تعالى فعل نفسه عنده علم به وهو المراد
ما وقع في المواقف قال الكعبي هي في فعله العلم لا ما وقع في شرحه من تفسيره بالعلم في الفعل

من المصلحة فانه قول ابى الحسين البصرى ووقع في كلامه رجه الله مايدل على ان كثيرا من معتزلة بغداد ذهبوا الى ان ارادته تعالى فعل نفسه انه ليس بكمرة ولا ساء وفعل غيره امره به وينبغي ان يكون هذا هو المراد مما ذكر في الكتاب قال والاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجداد مريدا لانه ليس بكمرة ولا ساء ليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادته تعالى وفيه تأمل اذ المقصود انه لو صح اطلاق المرید عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجداد لقيام صحيح الاطلاق فيه ايضا فتدبر (قوله ولو شاء لوقع) لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا لقوله عليه السلام ماشاء الله كان وقد تلتقته الامة بالقبول ودار على لسان السلف والخلف وتأويله بان المراد ماشاء الله مشيئة

قسرو الجاء عدول عن الظاهر من غير دليل (قوله) وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافة) كما اذا اخبر بوقوع نسبة تامة وهو عالم بارتقاءها ولا شك انه في حال الاخبار يجد في نفسه معنى ايجابيا تدل الخطاب عليه بعبارة وليس ذلك علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا له ولا ظنا اياه ولا شك فيه لظهور ان شيئا من ذلك غير حاصل له فاقال من

ولو شاء اوقع (والفعل والتخليق) عبارتان عن صفة ازالة يسمى التكوين وسبجي تحقيد وعدل عن لفظ الخلق لشروع استعماله في المخلوق (والتزويق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والتزويق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقة ازالة قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات للافعال (والكلام) هو صفة ازالة عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافة وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريد

ان ما ذكره انما يدل على مغايته لليقين دون سائر اقسام الادراكات غفول عن قوله وهو يعلم خلافة وكذا لا يرد ما يقال من ان ذلك لا يتم في الواجب وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد لان ما ذكره تصوير للكلام النفسى وكشف عن ماهيته الخفاء فيها ولذلك انكره غير الاشاعرة واما البرهان على ثبوته له تعالى فيجب من بعد اسطر واعلم ان الكلام النفسى على ما ذكره من تصويره عبارة عن مدلول الكلام اللفظى وقد نبه القوم على المغايرة فيما بينهما بان الكلام النفسى اى المعنى الحاصل في النفس شئ واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه اى المترادفة من لغة او من لغات بل ربما يدل عليه بنير العبارة من مثل الكتابة والاشارة وغير المتغير وزعم بعضهم انه غير مدلول الكلام اللفظى قائلا ان المعنى الذى

تجده من انفسه لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد له القيام واتصف زيد بالقيام تعبيرات عن معنى واحد وانكار ذلك مكابرة ولاشك ان مداولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك هين مدلول اللفظ وهذا عن كلام القوم بما راحل (قوله كمن يأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه) اعترض عليه بان الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لاحقيةته الا يرى ان الامر النفسى الذى هو مدلول الامر اللفظى اعنى الطلب غير حاصل ههنا فن زعم ان هذه الصيغة تعبير عن حالة ذهنية وانكارها مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضه ١ وهذه الصيغة موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها ههنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لانكاره وان اراد انها ترجع عن معنى الطلب فلا بد ان يكون متصورا له فذلك المعنى المتصور له ليس له وجود عيني بالاتفاق ولا وجود ذهنى

عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد انه ما لم يمرض له حالة بائنة على الالفاظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان تكون تلك الحالة كلاما نفسيا بل هو ارادة صريفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف وهذا الكلام بخذا فيه عائد في صورة الاخبار على

كمن يأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لامرء ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله . ان الكلام انى الفؤاد وانما . جعل اللسان على الفؤاد دليلا * وقال عمر رضى الله عنه انى زورت نفسى مقالة وكثيرا ماتقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما اريد ان اذكر لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجاع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة المتكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان الله تعالى صفات ثمانية هى العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام

الوجه الذى سبق فتدبر (قوله وتواتر النقل عن الانبياء) فان الارسال « ولما كان » لا يتوقف الاعلى وجود المرسل واتصافه بالصفات التى يتوقف عليها الفعل الاختيارى من الحياة والقدرة والارادة والعلم اذ يجوز ارسال الرسول بان يخلق فيه علما ضروريا برسالة وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او بغير ذلك ويصدق بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج فى شئ من ذلك الى الكلام بل قيل لاحاجة الى العلم ايضا قال وهذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى الكلام على ما صرح به الامام وما سبق كان كلاما ظاهريا مشهورا فيما بينهم وقد اجتهدنا فى توجيهه وتمشيته ما امكن وهذا امين وامكن (قوله مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام) فان معنى التكلم لثمة هو الاتصاف بصفة الكلام لايجاد الكلام فى غيره كما يزعم المعتزلة

في معنى كونه تم متكلماً (قوله ولما كان في الثلاثة الأخيرة) ولما كان الباعث على تكرار الإشارة ما ذكره عكس في الإعادة ترتيب الابتداء فقدم ما كان الخفاء فيه أكثر والنزاع أشهر والتفصيل أوفر (قوله لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهى) وايضا الحرف منه مصوت ومنه صامت والمصوت لا يمكن الابتداء به وكذلك

الصامت الساكن عند البعض فالتلفظ بهما مسبوق بالتلفظ بحرف صامت متحرك وايضا الكلام لا يخلو عن الحروف المتحركة وقد تقرر فيما بينهم ان التلفظ بالحرف المتحرك سابق على التلفظ بحركته وستسمع في هذا كلاما آخر (قوله ومع ذلك فهو قديم) اذ لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى هذا عند الحنابلة واما الكرامية فقد سمعت انهم يحوزون قيام الحوادث بذاته تعالى فلم يضطروا الى التزام ما يشهد البديهة باستحالة من قدم المؤلف من الاصوات والحروف

ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الإشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام ببعض التفصيل فقال (وهو) اى الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له (ازيلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهى وفي هذارد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) اى الكلام (صفة) اى معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والافه) التى هى عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كافي الخرس او بحسب ضعفها او عدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللغظى دون الكلام النفسى اذ السكوت والخرس انما ينافى اللفظ قلنا المراد السكوت والافه الباطنيان بان لا يريد في نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك

وقال رحمه الله ولمارات الكرامية ان بعض الشراهن من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه انما قدرته على التكلم وقوله حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بان كل ما كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث

وما كان مبينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة (قوله فكما ان الكلام لفظي ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس) لكن لما كان في الكلام النفسى وضده نوع خفاء لم يشتهر اطلاق لفظهما عند اهل المرف واللغة الاعلى الكلام اللفظي وضده قوله لما ان ذلك البق بكمال التوحيد ولانه لا دليل الخ) الدليل الاول خطابي ويرد على الثاني

فكما ان الكلام لفظي ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها امر تام مخبر) يعنى انه صفة واحدة تنكث الى الامر والنهى والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلامها صفة واحدة قديمة والتكث والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك البق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكث كل منها في نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام لا يقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا تقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهى على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طاب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل الامر والنهى بلامأمر ولا منهى سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق الماضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امرا ونهايا وخبرا فلا اشكال فان جعلناه فالامر في الازل لا يجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته اهلا لتحصيله فيكني وجود المأمور في علم الامر

ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك غير مفيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول (قوله بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات) يريد ان تلك الاقسام ليست انواعا حقيقية للكلام بل هي انواع اعتبارية له فان الكلام نوع متصل في نفسه فاذا اعتبر تعلقه بشئ معين على وجه مخصوص يصير خبرا واذا اعتبر تعلقه به او بآخر على وجه آخر يصير امرا او نهيا او غير ذلك فذهب ابن سعيده من الاشاعة الى انه ليس لكلامه تعاق ازلي وانما ذلك في الازل وهو المذكور في الكتاب اذا الامر بدون المأمور والنهى بدون

المنهى محال وذهب غيره الى ان تعلقاته اذلية وسبجي الجواب عن دليله كما (قوله وذهب بعضهم) حكى ذلك عن الامام الرازي ومنهم من قال انه في الازل خمسة هي الخبر والامر والنهى والاستفهام والنداء (قوله ورد باننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) قيل وايضا يمكن ارجاع الجميع

الى كل واحد من الاقسام اذلاشك في ان لكل واحد نوع استلزام لكل واحد فالخصيص
تحكم وفيه بمد لا يخفى وقد يتنبه الفطن من هذا الكلام ان الكلام النفسى يختلف
 باختلاف الهيئات العارضة له عند الدلالة عليه بالالفاظ المتفاوتة فتدبر (قوله كما اذا
 قدر الرجل ابنه فامر به ان يفعل كذا) قيل الموجود في هذه الصوة هو العزم على الامر
 وتخليه لاحقيقته لكننا نفرض ذلك فيما اخبره صادق بانه سيولد له ابن بدموته فيقول
 لمن حضره عنده انى امر ابني ان يشتغل باقتناء الفضائل فبلغوا اليه امرى بل ربما
 يكتب ذلك بخطه ويأمر بدفعه اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده حينئذ
 هو العزم على الطلب او تخيله بل هو حقيقة الطلب ولا يمد ذلك سفها وحقا بل كيسا

و حزمًا واما الخطاب
 الشامل للوجود والمعدود
 كأمر النبي عليه السلام
 بالنسبة الى جميع امته
 فليس من هذا القليل فان
 مبناه على تنزيل المعلوم
 منزلة الموجود تغليبا له
 عليه وذلك طريقة معهودة
 فيما بينهم (قوله والاخبار
 بالنسبة الى الازل لا يتصف
 بشئ من الازمنة) بان

كما اذا قدر الرجل ابنه فامر به ان يفعل كذا بعد الوجود
 والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشئ من الازمنة اذ لا
 ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتزهه
 عن الزمان كما ان علمه ازلى لا يتغير بتغير الازمان ولما صرح
 بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق
 على هذا الكلام النفسى القديم كما يطلق على النظم المتلو
 الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق)
 عقب القرآن بكلام الله لما ذكر المشايخ من انه يقال
 القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن
 غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف
 من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه الحنابلة

يكون الزمان ظرفا له نفسه بل هو مجرد عن الزمان وان كان حكمه مقيدا به مثلا فنقول
 زيد موجود في الوقت الفلانى معدوم في غيره وداخل في الدار في وقت معين من وقت
 وجوده خارج عنها في غيره بخلاف قولنا سيدخل زيد الدار ودخل فان الاخبار مقيد
 فى الاول بزمان سابق على زمان الدخول وفى الثانى متأخر عنه وذلك انما يتصور
 اذا كان المخبر زمانيا وعلم الله تعالى متعلق بالحادث على الوجه الاول تعلقا اذ لا يتغير
 ولا يتبدل وعلى الوجه الثانى ولكن لا بالنظر الى ذاته تعالى بل بالنظر الى زمان آخر وجود
 ذلك الحادث فى زمانه اوقبل او بعده كما قد سلف وقد يقع مثل ذلك فى اخباراته (قوله
 لئلا يسبق الى الفهم) وانما سبق ذلك لما شاع من اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف
 عند اهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقه ما لم يتفق مثل ذلك فى اطلاق كلام الله

تعالى ومن قال وفيه تذييه على الترادف فقد مها (قوله جهلا او عنادا) قال رحمه الله وكفى على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجسد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا (قوله من التأليف والتنظيم الخ) اراد بالتأليف مجرد التركيب

جهلا او عنادا واقم غير المخلوق مقام غير الحوادث تذييها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال النبي عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا يترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والافنح لا نقول بقديم الفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسى ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل من الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام القضى الحادث بذاته تعالى فتعين النفسى القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسماه الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لانهم قائلون بحدوث التنظيم وانما الكلام فى المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه تعالى متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى محالها ويجاد اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لان اوجدها

من الكلمات والجلل وبالتنظيم جعلها مترتبة المعانى متسقة الدلالات حسب ما يقتضيه العقل وبالا نزال نقله من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا وذلك بقرينة وقوعه فى مقابلة التنزيل المراد به نقله من سماء الدنيا الى الارض بدفعات لما فى باب التفعيل من الدلالة على كثرة الفعل فقد روى انه تعالى انزل القرآن جملة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة فى الصحف ثم نزل منها الى النبي عاياه السلام منجما موزعا فى ثلث وعشرين سنة على حسب المصالح وكفاء الحوادث ولا شك ان الكلمات والجلل وجود

بعضها مشروط بانقضاء البعض فالمؤلف منها حادث وكذا الانزال والتنزيل « والا » لا يصح على الصفة القديمة وكذا العربى والمسموع والفصحى هو اللفظ والمعجز يجب مقارنة لدعوى النبوة فيكون حادثا (قوله الى غير ذلك) كاتسامة بالافتتاح والاختتام واتصاف بعضه بالتشابه وبعضه بالاحكام وانقسامه الى السور والآيات وتمييزه بالفواصل

والغايات ومنه كونه ذكرا كما قال الله تعالى وهذا ذكر مبارك وإنه لذكر لك ولقومك والله ذكر
محدث لقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث (قوله والاصح اتصاف البارى

تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى
أن أراد أنه يلزم صحة قيام تلك
الاعراض بذاته تعالى
فالملازمة ممنوعة وإن أراد أنه
يلزم صحة جل تلك الاعراض
عليه تعالى حل الاشتقاق
فالمناسب أن يقول بدل قوله
تعالى عن ذلك علوا كبيرا
لم يصح ذلك لغة وشرعا (قوله
فالكاتب تدل على العبارة وهى
على ما فى الاذهان وهو على
ما فى الاعيان) بيان للعلاقة
المصححة لوصف الكلام
القديم بما هو من صفات
الالفاظ المنطوقة الخيلة
ونقوش الكتابة ثم أن
الوجودين الاولين من هذه
الوجودات الاربعة وجودان
حقيقيان لمعروضهما
عارضان له حقيقة الا ان
الاول منهما وجود اصيل به
تصدر آثاره وتظهر احكامه
وفيه يعتبر قدمه وحدوثه
والثانى على تقدير ثبوته
وجود ظلى لا يترتب آثاره

والاصح اتصاف البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى
عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون
على ان القرآن اسم للما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا
وهذا يستلزم كونه مكتوبا فى المصاحف مقروا باللسن
ومعومعا بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة
فاشار الى الجواب بقوله (وهو) اى القرآن الذى هو
كلام الله تعالى (مكتوب فى مصاحفنا) اى باشكل الكتابة
وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ فى قلوبنا) اى بالالفاظ
الخيلة (مقروء بالسنتا) بالحروف الملفوظة المسموعة
(مسموع بآذاننا) بذلك ايضا (غير حال فيها) اى مع
ذلك ليس حالا فى المصاحف ولا فى القلوب والالسن
والآذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع
بالنظام الدال عليه ويحفظ بالنظم الخيل ويكتب بنقوش وصور
واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر
محرق يذكر بالالفاظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة
النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان لاشئ وجودا فى الاعيان
وووجودا فى الاذهان وووجودا فى العبارة وووجودا فى الكتابة
فالكاتب تدل على العبارة وهى على ما فى الاذهان وهو على
ما فى الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم
كافى قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقة الموجوده
فى الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات
والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة كفى قولنا
قرأت نصف القرآن او الخيل كفى قولنا حفظت القرآن
او الاشكال المنقوشة كفى قولنا يحرم للمحدث مس القرآن

عليه ولا يعتبر فيه حدوثه او قدمه واما الاخير ان فليس عارضين لما نسب اليه حقيقة بل لا يدل عليه
من اللفظ والنقش الدال عليه وظاهر ان حدوثهما لا يستلزم حدوث ادولهما (قوله وحيث

يوصف بما هو من لوازم الخلق والحدوث يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة اى يلاحظ فيه اتصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون وصف القرآن به مسامحة بناء على العلاقة السابقة وكذا الكلام في قوله او التخييلة وقوله او الاشكال المنقوشة ومن خفى عليه اعترض بان هذا جواب آخر لا تحقيق لجواب المص ثم انى اراك ينقدح لك من التحقيق الذى اورد لتلخيص جواب المصنف ان مرادهم من الكلام النفس هو مدلول الكلام اللفظى فلا تكن في صريفة من ذلك (قوله ولما كان دليل الاحكام) قد ظهر مما سبق ان القرآن حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ تجوز من باب تسمية الدال باسم المدلول

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب فى المصاحف المنقول بالنواثر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جيبا اى لانظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابواسحق الاسفرائنى وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله فعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فوسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والمالك خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجاع على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور فى النظم المؤلف المفصل الى السور والآيات

ولما اشتهر بين الاصوليين انهم يقولون ان القرآن اسم للفظ والمعنى جيبا اشار الى ان المعنى المجازى لما كان هو المناسب لقرضهم تعارفوا عليه فجعلوه اسما له وعرفوه بما يناسبه فلا ينافى ذلك ما ذكرناه (قوله فوسى عليه السلام) يريد لما كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكل مناقد سماع ما يدل عليه فامعنى اختصاص موسى عليه السلام باسم التكليم فاجاب بانه سمع صوتا دالا على كلامه مخضوقا له من غير دخل

كسب لعبد من عباده وان كان من جهة واحدة قال رحمه الله الى هذا ذهب الشيخ «اذلاء ابو منصور والاستاذ ابواسحاق وقيل سمعه بصوت من جميع الجهات واختار الامام الغزالي انه سمع كلامه الا زلى من غير صوت ولا حرف كما يرى فى الآخرة ذاته بلا كم ولا كيف (قوله فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة) يعنى انه قد علم من الكلام السابق ان كلام الله تعالى حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ مجازا اذا تعارف الاصوليين وتعريفهم انما هو فى لفظ القرآن فيلزم ان يصح نفيه عن اللفظ اذا قوبل امارات المجاز صحة نفي المعنى الحقيقى

واقوى امارات الحقيقة عدم صحته والنق ههنا غير صحيح بالاجماع (قوله اذلا معنى لمعارضة الصفة القديمة) اذلا معنى لدعوة العرب الى المعارضة والاتبان بمثل صفة قديمة له تعالى وفيه بحث لان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعاني المتناسقة المدولة للالفاظ المترتبة فكيف لا يتصور من العرب تنسيق المعاني على وجه يبلغ رتبة في البلاغة وان لم يكن قديمة مثلها على انهم ينكرون قدمها ويجعلونها من ترتيب النبي عليه السلام والمقصود من التحدى الزامهم لاطلب اتيان مثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التي بها

يستحق الكلام ان يوصف بالفصححة والبلاغة والبراعة انما هي حال المعاني المترتبة في النفس لاحال الالفاظ المنطوقة وان الاعجاز ليس لاصريج الى اللفظ بل لاصريج الى ترتيب المعنى في النفس فالاولى ان يتمسك في ذلك بان المعجزة يجب مقارنتها لدعوى النبوة كما هو المشهور (قوله انما هو باعتبار دلالة على المعنى) فيكون منقولا عرفيا حتى لو استعمل بحسب الوضع الثاني في المعنى الاول كان مجازا كما ان استعماله

اذلا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفس القديم ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح اني اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالة على المعنى ولانزعاهم في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة المعنى والمراد به مالا يقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل للماهو قديم لا كازعت الخنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسین من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء

بحسب الوضع الاول في الثاني مجاز لكنهم لا يتحاشون عن تسمية مثله مشترك نظر الى انه يصح استعماله في معنييه بطريق الحقيقة نظرا الى اشتراك اهل الاستعمال في وضعيه ومن ههنا يشوه انه مشترك (قوله من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء) يعني انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه متعاقب الاجزاء في الوجود قديم فانه بديهي الاستحالة (قوله بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء) ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتيب وصي وهيئة تأليفية كيف والحروف بدونها لا تكون كلمة والكلمات بدونها لا تكون كلاما

والدلالة على المعاني الوضعية والمزايا الخطابية لا يتم بدونها بل معناه ليس ههنا ترتب في الوجود وتماقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما في القراءة فانه لا يمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف ما لم نفرغ عن بعضها لعدم مساعدة الاتيان للتلفظ بجميع الحروف معا بخلاف وجودها في ذات البارئ تعالى فان وجود جميعها هنا معا لازم لذاته تعالى دائم بدوامه فلا يلزم حدوث شيء منها وما يحاكي ذلك محاكاة بعيدة وجود

٩ بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في اللفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلام الله سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لانتقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الاكون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا (والنكوي) وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعلوم من العدم الى الوجود (صغفلة تعالى) لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذا للاشتقاق وصفاله قائمابه (ازايه) لوجوه

الالفاظ في نفس الحافظ فان جميع الحروف بهيئتها التأليفية العارضة لمفرداتها ومركباتها محفوظة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض واندامه عن نفسه وحالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والفرق بان وجود الحروف على هذا الوجه في ذاته تعالى بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالوجود الظلي الخيالي لا يضرنا اذ الفرض مجرد التصوير والتفهيم لاثباته بطريق التمثيل فيبطل ما يتوهم من انها اذا لم يكن بينها ترتيب لا يبق فرق بين

لمع وملع ونظائرهما وما ذكره رحمه الله من ان قيام الحرف والصوت « احدها » بذات الله تعالى ليس بمقول وان كان غير مرتب الاجزاء كحرف واحد مثلا فان اراد ان كيفية قيامه به غير معقولة لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لا يجوز ذلك عقلا فلا يخفى فساد فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى لا بد لني ذلك من دليل (قوله ونحن لانتقل من قيام الكلام بنفس الحافظ

هذا مسلم لكن لا يضر بالمقصود والظاهر ان الشارح فهم من نفى الترتيب بين الاجزاء نفى الترتيب الرضوى والهيئة التأليفية وذلك باطل قطعاً اذ لا يتصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية او ذوقية بل المقصود منه نفى تعاقبها في الوجود كما عرفت وقد استشكل عليه ايضا ان القرآن ان كان اسماً لمخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لا يكون المنقول بين دفتي المصاحف والمقروء باللسن والمحفوظ في الصدور نفس القرآن بل مثله وان جعل اسماً لنوعه يلزم صحة نفيه عن خصوصها وهذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل اذ لم ينكر احد كون لفظ القرآن موضوعاً بازاء اللفظ المنطوق المنظوم فالترديد عليه لا يشفيه وقد اجيب عن ذلك بأنه اسم للمؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه وما يقرؤه كل احد مثله لا عينه واختر المولى الشارح انه اسم له لا من حيث تعيين المحل فيكون واحداً نوعياً وكل ما يقرؤه قارئ نفسه لا مثله وكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وما ذكر من انه يلزم

صحة نفيه عن لك ان اريد صدق سابه فالملزمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فردة وان اريد سلب كون لفظ القرآن موضوعاً بازائه بخصوصه او سلب كون مسمى القرآن نفسه فبطالانه ممنوع كما ان لفظ الانسان غير موضوع بازاء زيد وليس مسماء اعنى

• الاول انه يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى الى الماسم
• والثاني انه وصف ذاته في كلامه الازلى بأنه الخالق
فلولم يكن في ازل خالقاً لزم الكذب او العدول الى المجاز
اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير
تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه
بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو
عليه من الاعراض • والثالث انه لو كان حادثاً فاما بتكوين
آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون
العالم مع انه مشاهد وامابدونه فيستغنى الحادث
عن المحرث والاحداث وفيه تعطيل الصانع • والرابع انه

ماهية الانسان نفس زيد (قوله الاول انه يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى) يريد انه قد ذكر انه صفة الله تعالى فيكون قائماً بذاته تعالى اذ لا معنى لقيام صفة الشئ بغيره فتكون ازيلية (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض) اي عليه تعالى فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر على البياض وكاتب ومتحرك الى غير ذلك ولا شك في بطلانه (قول فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) قيل فيدفع لجواز ان يكون تكوين التكوين نفسه والجواب ان التكوين مكون بالنسبة الى تكوينه وسيجي ان التكوين غير المكون ثم قيل ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به البارى تعالى اذ لا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشئ على وجوده وفيه ان اقتضاء ذات الشئ وجوده قد نهجهور العقلاء وخصه قوم بالواجب

تعالى وتجويز ذلك في غيره يسد باب اثبات الصانع (قوله لو حدث لحدث اما في ذاته) لم يلتفت الى المقدمة التي بنى عليها الدليل الاول اعني امتناع قيام صفة الشئ بغيره لما يمكن فيها من خلاف البعض تكثير الادلة واشعارا بأنه يمكن اتمام الدليل على المطلوب بدونها (قوله ومبني هذه الادلة الخ) . اما الاول فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالى . واما الثاني فلانه لا يلزم من كونه خالقا في الازل وجود صفة حقيقية فيه اذ الخلق التكوين واليجاد واشباهها من الامور الاضافية . واما الثالث فلان الاضافات لما لم تكن موجودة لم يحتاج في تجدها الى التكوين . واما الرابع فلما صرف الوجه الاول (قوله ومحيا ومميتا) فيه اشارة الى انه لا نزاع في ان نفس الاحياء والامانة والخلق والتخليق واليجاد والاخراج من الوجود الى

لو حدث لحدث اما في ذاته تعالى فيصير محلا للحوادث او في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء في استحالة ومبني هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقة كالم والقدرة والحققون من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شئ ومع وبعد و مذكورا بالسنتا ومعبودا لنا ومحيا ومميتا ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والامانة والاحياء وغير ذلك ولادليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة

العدم من قبيل الاضافات لا كما يشعر به ظاهر كلام المشايخ من انها امور موجودة هي التكوين وسيصرح بذلك فيما بعد انما النزاع في انه هل لهذه الاضافات مبدأ حقيقي غير القدرة والارادة مسمى بالتكوين ام لا (قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى) قبل والذي يحظر بالبال ان التكوين هو

المعنى الذي نجده في النعال وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم « فأن » يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى والظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره ويريد بالمعنى الذي يخص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية فتقول ذلك المبدأ في الوجوب النسبة الى المحدثات نفس لقدرة والارادة والنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاته عن سائر الذوات هذا على رأينا واما على رأى الحكماء فالقدار فعله بماد معلومة والموجب ان كان واجبا فذلك المبدأ نفس ذاته وان كان ممكنا فيجوز ان يكون نفس ذاته او جزؤه او خارجا لازما او عارضا وجوديا او عديميا واذا تعدد المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول شيئا مما ذكر وبالجملة ادعاء كون المعنى

الذي يرتبط به الفاعل بالمفعول معنى واحدا قائما بذات الفاعل مشتركا بين الممكن والواجب والقادر والموجب معلوما بالوجدان موجودا في الاعيان مجامعا لوجود المعلول وعدمه مسمى بالتكوين مع انه لا يوافق مذهبنا بعيد عن الصواب وخروج عن الانصاف ثم ان الوجدان قد لا يعم الانسان فلسنا ننكره لكننا ننكر الموجود به (قوله فان القدرة) جواب عما قالوا ان مبدء اليجاد لا يجوز ان

يكون هو القدرة لان اثرها صحة الفاعل والترك من الفاعل فيكون نسبتها الى الطرفين على السواء فلا بد من صفة اخرى تخصص احد الطرفين (قوله ولما استدل القائلون بحدوث التكوين) اى بكونه من الامور الاضافية المتجددة لامن الصفات الحقيقية القديمة واهذا جعل هذا الوجه في المقاصد معارضة لى التكوين (قوله والمكون حادث بحدوث التعاق) قيل الانسب

فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار الى الجواب بقوله (وهو) اى التكوين (تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه) لافى الازل بل (لوقت وجوده) على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون متعلقاتها حادثة وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى اوصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل اولا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه

بكلام المتن ان يقال التكوين متعلق في الازل بوجود المكون فيما لا يزال وفيه ان تعلق التكوين هو اليجاد والاخراج من العدم الى الوجود وسيجيء ان القول بتحقيقه بدون المكون سفسطة وحل المتن ان الله تعالى موصوف في الازل بكونه مكونا للعالم ولكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فالخاص في الارل هو مبدء التكوين اى اليجاد لانفسه (قوله وما يقال اى في الجواب

عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بأن قدمه يستلزم قدم المكون (قوله
اذ القديم مالا يتعلق وجوده بالغير) بناء على ان علة الحاجة الى الغير يعتبر فيها

الحدوث بأن يكون
نفسها او جزءها او
شرطها ومبنى الجواب
على ان العلة هي الامكان
على ما صرح عند المتأخرين
(قوله كان القول بتعلق
وجوده بتكوين الله تعالى
قولاً بحدوثه) بناء على
ان القديم لا يستند الى المختار
وقد عرفت ما فيه (قوله
ومن ههنا) اى مما ذكر
من ان الحادث عندهم
مالوجوده بداية والقديم
بخلافه جمل ذلك
التنصيص ردا على
الفلاسفة اذ لو اريد
بالحادث عندهم ما يتعلق
وجوده بالغير وان لم يكن
له بداية لم يصلح ذلك
ردا لهم اذ هم قائلون
بحدوث العالم بجميع
اجزائه بهذا المعنى (قوله
والحاصل) تلخيص
لجواب المصنف بعد ابطال
ما يقال في معرض الجواب

اذالقديم مالا يتعلق وجوده بالغير والحادث متعلق
وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات
على مايقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحدث
مالوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه
ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى
لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما
ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهوى
مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار
دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحدوثه ومن ههنا
يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد
على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهوى والافهم انما
يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم
تكونه بالغير والحاصل انما لانسلم انه لا يتصور التكوين
بدون وجود المكون وان وزانه معه وزان الضرب
مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون
المضافين اعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة
حقيقية هي مبدأ الاضافة التى هي اخراج المعدوم من العدم
الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة
المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا
للضرورة فلا يندفع بما يقال من ان الضروب عرض
مستحيل البقاء فلا بد لتعلقها بالمفعول ووصول الالم اليه
من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم هو بخلاف فعل
البارى فانه ازل وواجب الدوام ببقى الى وقت وجود المفعول

(قوله فلا يندفع بما يقال) لما فرغ من تحقيق جواب المصنف اشار « وهو »
الى ابطال جواب آخر تقريره ان ازالة التكوين لا تستلزم ازالة المكون لانه لما كان

ازليامستقرا الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكائه الاثر عن المؤثر وتختلف العلول عن علته في شئ ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم

ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير الباقية (قوله وهو غير المكون) هذا ابتداء بحث قد خالف الاشعري فيه الجمهور وزعم ان التكوين عين المكون والتأثير نفس الاثر فالمراد من كونه غيره نفي كونه نفسه لا المغايرة بمعنى صحة الانفكاك فانه بحث آخر لم يحوموا حوله ولما كان بطلان ما نقل عن الشيخ ظاهرا اوله الشارح رحمه الله سبحانه (قوله لان الفعل) اى التكوين لا تعلقه وقد شاع استعمال الفعل والخلق والايجاد نحو ذلك في صفة التكوين (قوله فيكون قديما مستغنيا عن الصانع) لما عرفت من ان الشئ الذى يقتضى ذاته وجوده هو هو الواجب (قوله سوى انه اقدم منه) اى مقدم عليه (قوله فليس ههنا الا الفاعل والمفعول) يرد عليه انه لا يصح بهذا القدر

(وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه ممكن بالتكوين الذى هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا للعالم مخلوقا فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فجلهما واحدا وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتأثير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكل منهم محلا صحيحا يصلح محالا لتزاع العلماء وخلاف المقلد فان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج

ان يكون الفعل عين المفعول بل قد سبق ان الحمل يقتضى الاتحاد فى الوجود فذا ذكره يقتضى عدم صحة الحمل لاصحته على ان جملة نفس المفعول دون الفاعل تحكم لا بدله من توجيهه ويمكن

ان يقال ان الافعال التي هي غير التكوين والايجاد احدث حالة في المفعول وتغيير له من حال الى حال كالقطع والكسر والصنع والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة

في متعلقاتها وجودية كانت او عدمية بخلاف مثل التكوين والايجاد فان اثره نفس المفعول لا حالة فيه لان وجود الشيء عينه عند الشيخ ولما اراد ان يذهب على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع في عباراتهم ولما كان وجود الاشياء زائدا على ماهياتها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود على قياس سائر الافعال فحاصل النزاع يرجع الى الوجودات هل هي نفس الماهيات ام زائدة عليها فتأمل والله الموفق والمعين قوله بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر) ويرد عليه ان هذا القدر لا يفيد كون احدهما

بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فيكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأي الاثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن البارئ تعالى يتوقف على صفة حقيقة قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا انسب الى القدرة يسمى ايجابها له. واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فتحقيقه كون الذات بحيث تعلق قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والامانة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة حقيقة ازلية فما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالسورة تصوير وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكون وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (ولا رادة صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه في وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لافعال بالارادة والاختيار

عين الآخر لجواز ان يكون الوجود معدوما في الخارج وعارضا للماهية في « والتجارية » نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين (قوله فلا يتم ابطال هذا الرأي) قد عرفت ركافة تأويله

وما هو الحق فيه فظهر لك ان ابطاله انما يتم ببيان زيادة الوجود على الماهيات وقد حقق ذلك في موضعه (قوله والتجارية من انه تعالى مرید بذاته لا بصفته) هذا هو احد قولی التجار وقوله الآخر ما سبق من ان معنى كونه مریدا انه ليس بمكره في فعله ولا ساء ولا مغلوب وانما يتمرض له ههنا لما قال رحمه الله من ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار ولم يتمرض ايضا لما ذهب اليه الكعبي من ان ارادته تعالى لفعل نفسه علمه وللفعل غيره امره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انها علمه بنفع في الفعل

اذ لا يصح قول المصنف
صفة الله تعالى ازيلية
قائمة بذاته رد الهمما فتأمل
(قوله دليل على كون
صانه قادرا مختارا) فان
من امعن في تأمل اجزاء
العالم جملة وفرادي
وامعن نظره في الحكم
المودعة فيها اضطر الى
الجزم بأن صانه لا يخفى
عليه خافية وان عنايته
على جميع ذلك محتوية
والحكماء ايضا لا ينكرون
ذلك وانما ينكرون انبعث
القصد والطلب لما فيه من

والتجارية من انه تعالى مرید بذاته لا بصفته وبهض المعتزلة
من انه مرید بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته
حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات
صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام
صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا
نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل
على كون صانه قادرا مختارا وكذا حدوته اذ لو كان
صانه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف
المعلول عن علته الموجبة (ورؤية الله تعالى) بمعنى
الاكتشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كاهو
بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين
فلا نحفظه في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن
انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه
حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية (جائزة في العقل)

ثبوت الاحتياج والاستكمال بالغير ويزعمون ان مجرد علمه به كاف في فيضانه عنه تعالى وما يقال
من ان العالم من حيث قبوله للنظام الاكل اشد مناسبة للمبتدأ الكامل من كل وجه فيصير
ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد عليه فمجرد ابداء مناسبة من جهة القابل ولا ينافي
ذلك علم مبدعه لكن اصحاب كاعرفت ينكرون كون العلم بمجرده سببا لوجود المعلوم
وكون القصد لغرض وحاجة البتة (قوله ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هي المسماة
بالرؤية) فالمدعى ان تلك الحالة وان كان حصولها لنا بالنسبة الى الشاهد بان يكون المرئي
في الجهة وبالمقابلة وتقلب الحدقة وتأثير الحاسة يمكن ان تحصل لنا بالنسبة اليه تعالى
ابدون هذه الامور لانها ليست شروطا حقيقية لحصولها بل انما ذلك مجرد جريان العادة عليه

(قوله بمعنى ان العقل اذا خلى) يعنى ان العقل ببديهيته لا ينقبض عن انكشاف ذاته تعالى عندنا على الوجه المذكور بل يقتضى بصحته وجوازه ما لم يرد عنه قائم البرهان والاصل عدمه فقد ثبت ان رؤيته لا يمنع نقلا ومن ادعى ذلك فعليه البيان وما قيل من ان هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذا الخصم لا يتكره فكلام لا طائل تحته اذ المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم فالقدح في شيء من مقدمات ادلتنا لا يضرنا بخلاف الخصم فان مقالتهم مؤسسة على ادلتهم فينهدم بانهم ادماها (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم) اى نذكر بالبصر خصوصية

بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى ما لم يقوم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضرورى فن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدلل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلى وسمى . تقرير الاول انا قاطمون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وبين عرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهى اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ الاربع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهى الوجود

كل منهما فميز كلا منهما عن الآخر وهذا ليس باستدلال على كون العين مرئيا حتى يلزم المصادرة فان العلم بكون المبصر مبصر ابدى لان شبته بل هو تنبيه عليه واذالة انواع خفاء يعرض من ان الشيء قد يكون مرئيا بالذات وقد يكون مرئيا بالعرض والمرئى بالحقيقة هو الاول فربما يشبته الحال بينهما ومن ههنا

ذهب الحكماء الى ان المرئى بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان للجسم «ويتوقف» انكشافا بالذات عند المبصر كما اذا رأيت شجرا من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه واضوائه عند المبصر حينئذ وسمى لهذا الكلام تمة (قوله اذ الاربع يشترك بينهما) يتوهم عليه لصحة الرؤية على ما صرح به بعضهم فسقط ما يقال من ان مطلق التحيز اعم من ان يكون بالذات او بالغير ووجوب الوجود بالغير ومثل المعلوماتية والمذكورية ونحوها مشتركة بينهما (قوله ولا مدخل للعدم في العلية) اذا المراد بعلة الصحة ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية ولا خفاء في وجوب كونه موجودا خارجيا وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف من ان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه والرد عليه بأنه لا يتناهي كون العدم شرطا مندفع بما ذكر فيه ايضا من ان متعلق الرؤية هو الوجود مطلقا

اعنى كون الشئ ذاهوية مالاخصوصيات المراتب فلا يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقيد بارتفاع مانع على ان ذلك انما ذكر فيه لنفى كون العدم جزءاً من علة الصحة او نفسها (قوله ويتوقف امتناعه) اى امتناع ان يرى على ما هو مدعى الخصم وفى بعض النسخ امتناعها اى الرؤية ولما لم يثبت كون شئ من خواص الممكن شرطاً ولا كون شئ من خواص الواجب مانعاً ثبت جواز الرؤية عقلاً على انك قد عرفت آنفاً انه لا يتصور هناك اشتراط شرط معين ولا تقيد بارتفاع مانع قال رحمه الله ثم الشرطية او المانعية انما يتصور بتحقيق

ويتوقف امتناعها على ثبوت كون الشئ من خواص الممكن شرطاً او من خواص الواجب مانعاً وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا ترى بناء الله تعالى لم يخلق في البدر رؤيتها بطريق جرى العادة لبناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عديمة فلا تستدعى علة ولو سلم فالواحد النوعى قد يملل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا تستدعى علة مشتركة ولو سلم فالعدمى يصلح علة للعدمى ولو سلم فلانهم اشتراك الوجود بل وجود كل شئ عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولاخفاً فى لزوم كونه وجودياً ثم لا يجوز ان تكون خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى شجراً من بعيد انما ندرك منه هوية مادون خصوصية جوهرية او عرضية او إنسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية ما هو المعنى بالموجود واشترائه ضرورى وفيه نظر

الرؤية لا بصحتها فتدبر (قوله ولاخفاء فى لزوم كونه وجودياً) قال رحمه الله فان ما لا تحقق له فى الاعدان لا يكون متعلقاً للرؤية بالضرورة والالزام صحة رؤية المدوم فاندفع به الاعتراضان الاولان (قوله فتعلق الرؤية هو كون الشئ له هوية ما هو المعنى بالموجود واشترائه ضرورى) فاندفع به السؤالان الاخيران والاعتراض عليه بان كون الشئ له هوية ما بل مفهوم الهوية ايضا

امر اعتبارى لا تحقق له فى الاعدان فكيف يكون متعلقاً للرؤية بل متعلقاً ليس الاخصوصيات المراتب ولا يلزم ان يكون كل ادراك صالحاً لان يتوسل به الى تفصيل المدرك الى ما فيه من الجواهر والاعراض بل قد يكون اجالياً متعلقاً بمجملة المدرك من حيث هى مدركة قال رحمه الله وهذا الدليل منقوض بالمبسوسة فان متعلق المبسوسة ليست الا الوجود بمثل مامع ان صحتها بخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الانسب

لمذهب الشيخ التزام صحة الملموسية بالمنسبة الى موجود وبالجملية فقد اطبق المحققون على ان اثبات الرؤية بالدلالات العقلية لا يخلو عن شوب والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ ابيه منصور لما تريد (قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها) لكن ينافيه حديث ان متعلق الرؤية في بادي الرأي لا يزيد على مطلق الهوية فتأمل (قوله والمعلق بالممكن ممكن) قيل عليه يصح ان يقال ان انعدم المعلوم الاول انعدم الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق ممتنع والسرفيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا بحسب الامكان والجواب منع صحة ذلك لغة والمقصود التمسك

بالظواهر وقوله ان الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض وقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع المعلق والالزام الكذب فظاهر ان الكلام الدال على ارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان يكون المرتبط ممكننا اذا كان ما ارتبط به ممكننا (قوله وقد اعراض بوجوده) منها ان موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجاوز بها عن

لجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب ارنى انظر اليك فلو لم يكن ممكننا لكان طلبه جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفها وعثا وطلبا للمحال والانياء مذهبون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة وقد اعترض بوجوده اقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن بك حتى ترى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وباتنا لانسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال

العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع لا ينكر « واجب » فصار معنى قوله ارنى اجعلنى عالما بك علما ضروريا وجوابه انه مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دلالة ينبوعه مقامه اما اولافلانه لا يناسب قوله انظر اليك اذ المراد من النظر الموصول بالى هو الرؤية واما ثانيا فلانه لا يطابقه قوله تعالى في الجواب لن ترانى اذ المراد به نفي الرؤية اتفاقا على ان موسى عليه السلام كلم الله وقد خاطبه به من قبل فكيف لم يكن عالما به علما ضروريا حتى سأل وقد شكك في هذا بان المراد من العلم الضروري هو العلم المتعلق بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضيه كخطاب من لم يشاهد والجواب ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى انكشاف المشاهدات فهو الرؤية

بينها وان اريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه لرؤيته وعدم لزومه بخطابه حتى يحمل كلام المؤول عليه ان اريضاء (قوله واجب بان كلام من

ذلك خلاف الظ) اما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسؤل واما الثاني فلان المذكور في الآية تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر الى الجبل فان استقر مكانه (قوله كفاهم قال موسى عليه السلام ان الرؤية متمتع) فلا وجه لارتكاب طلب الملح بل كان تجب على موسى عليه السلام المبادرة الى زجرهم وردعهم كما فعل ذلك حين ما قالوا اجعل لنا الهام كالهم الهة حيث قال انكم قوم تجهلون لان تأخير الرد تقرير للبطلان وتجويز للرؤية وذلك غير جائز على الانبياء بل هو كفر عند اكثر المعتزلة (قوله لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع) لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا حاضرين وقت سؤال الرؤية انما الحاضرون هم السبعون المختارون ومن لم

واجب بان كلام من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية متمتع وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع واما ما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحل اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل ورد الدليل السمي باليجاب رؤية المؤمنين لله تعالى في دار الآخرة) اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة واما الاجاع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئ في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال الشماع من الباصرة بالمرئ وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله (فيرى لافي مكان ولا على جهة ومقابلة واتصال شماع او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر ٩ لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى الله تعالى في الدنيا والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانه فسفة قلنا: نوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى

يقبل من نبي الله مع تأييده بالمعجزات فكيف يتصور قبوله من اتباعه على انهم لو حضروا وسمعا فكون المسموع كلام الله لا يثبت عندهم الا بعجز داخاره عليه السلام وكيف يصدقونه

في ذلك وهم يقولون انك ساحر كذاب (٩ قوله لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر) فيه تأمل فانهم جوزوا رؤية اعمى الصين بقعة اندلس ولا معنى لكون ذلك بحاسة البصر ولهذا قال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذاته تعالى غير رؤية سائر المبصرات بالماهية ولهذا لا يشترط بشرائطها وان كان يكفي في ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأى البعض وقد يدل تصوير المذكور ايضا انه لا يجب ان تكون بحاسة البصر ولهذا قال المعتزلة ان يقولوا نزعنا عما هو في النوع المعلوم من الرؤية لافي الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري ومن ههنا قال من قال ان المراد من العلم الضروري في تأويل بعض المعتزلة هو العلم المتعلق بهوية الخاصة ثم الحق ان الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان

ولا يجب عند اجتماع الشرائط ومن السميات قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والجواب بعد تسليم كون الابصار الاستغراق وافادته عموم الساب لاسبب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا للرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفسيها كالممدوم لا يمدح بعدم رؤيته لا تمتاعها وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمتع والتمتع بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية

امكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن المدعى ان ذاته تعالى يتكشف لنا بحاسة البصر بلا كيفية واما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك الابحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على انهم يوافقونهم في ذلك كما هو اللائق باصولهم (قوله ولا يجب عند اجتماع الشرائط) واحتمال الجبال الشاهقة يندفع بحكم العادة بعدمها (قوله والجواب تسليم كون الابصار

للاستغراق) يريد انه يحتمل ان يكون تعريف الابصار للعهد والمقصود نفى « مقرونة » ادراك ابصار الكفار ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد سبب الاستغراق بان يعتبر تعاقب الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفي عليه ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود النفي على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالنفي هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى على ما هو معنى الادراك ولو سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السبب مخصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا او ببعض الاحوال بان يكون الرؤية مواجهة وانطباعا مثلا فقيام هذه الاحتمالات لا يتم الاحتجاج بها بل نقول يجب حملها على احدها جمعا بين الأدلة (قوله كالممدوم ولا يمدح بعدم رؤيته) وما ظن من انه انما لا يمدح

لاتصافه بالعدم الذي هو معدن كل منقصة ففيه ان المدح بجمه لا يقتضي الكمال من جهات
اخر وكذا النقصان من جهة لا ينافي المدح بغيرها واما عدم مدح الاصوات والروايح
بعدم الرؤية فلما تقرر في العقول بناء على مجاري العادات من امتناع رؤيتها حتى لم يتفطن لجوازاها
عقلا لا التجارية من العلماء بخلاف رؤيته تعالى فان جوازاها كان مشهورا فيما بين الامم مقبولا
عندهم الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشبها بذيل الامم الخارجة عن الملة على ان مطلق
عدم الرؤية ليس مما تمدح بها بل ما هو بسبب التعجب بحجاب العز والكبرياء والتمتع بما يدهش
الابصار ويردها بالحيرة والبار وما ورد من تمدحه تعالى بنفي الشريك نفي اتخاذ

الولد والصاحبة فبني على
ما تقرر في الاوهام من ان
كل حي صانع ملك معبود
فله صاحبة وولد ووالد
وخدم و خول و معاون
ومعارض ولهذا جعل الله
شركاء الجن وقالوا الملائكة
بنات الله فأنى على نفسه بانه
مع كونه جامع لهذه الصفات
معال عما ذكر فبحانه ما
اعظم شانه (قوله مقرونة
بالاستعظام والاستنكار)
كما قل الله تعالى لقد
استكبروا في انفسهم
وعتوا عتوا كبيرا فلو لم

مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعظيمهم
وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والائنههم موسى عليه
السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل
انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا
اخلف الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في ان النبي
عليه السلام هل رأى ربه ليلة المراج ام لا والاختلاف في
الموقع دليل الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت عن
كثير من السلف ولا يخفى في انها نوع مشاهدة يكون بالقلب
دون العين (والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر
والايمان والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة ان العبد
خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق
لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو
ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحده هو
المخرج من الدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق
احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله

يكن ذلك طلب امر محال في حقه تعالى وتجاسر اعليه بما لا يليق بكبريائه ما كان خروجا عن
المعقول بل كان طلب حجة من النبي عليه السلام واثبات بمعجزة تدل على صدقه ويمكن ان يقال
ما ذكره انما يدل على ان ذلك خرق لحجاب غشه وقدره دون قدره فان رؤية الله تعالى
اشرف كرامة اعد الله لعباده الصالحين في دار الجزاء فطلب تعجيله من غير مجاهدة عبادة
ومكابدة خلاف شهرة وعادة بل ومن غير اصل ايمان ومع سجود وتنت لاشك انه
استكبار عظيم وعتو كبير واما مجرد طلب ما هو في حقه محال من غير علم باستحالته بل
ومع ظن الجواز فالخطب فيه اهون من ذلك فا جعلوه دليل الامتناع فهو على الجواز

ادل (٩ قوله يكون بالقلب دون العين) يرد عليه ان البديهة تشهد بان المبصر في المنام كان مبصر في اليقظة في كونه مبصرا بالعين فان جعل النوم ضدا للادراك فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلا وان لم يجعل ضدا له فكما يعتبر بعض الادراكات يجب ان يعتبر البعض الآخر ولا عبرة بانقفاء شرائط الابصار في المبصر في المنام كما عرفت ذلك (قوله لكان عالما بتفاصيلها) لان كل فعل جزئي يصدر من الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئي ملائم وقصد مرتب عليه فلا جرم يكون عالما بتفاصيل افعاله وقدينا نقش في بطلان اللازم بانه لا يلزم من الشعور الشعور بالشعور ولا دوامه فان الانسان اذا تعرن على عمل من الاعمال لا يحتاج الى مزيد التفات اليه وربما يكون اكثر همته مصروفا الى امر وخطره مشغولا بتدبير مهم وهو في ضمن ذلك يتدأب على عمل معتاد ويلاحظ كل جزئي يباشره ملاحظة ما ويفعله بقصد

مرتب عليه لكنه لقلة التفاته

اليه وعدم مبالاه بشانه لا يثبت

ذلك في ضميره حتى لو سئل

عن تفاصيل عمله لم يقدر على

الجواب ولو حال مباشرته

ومن انصف من نفسه وتأمل

احوال ارباب الحرف

والاعمال التي يحتاج فيها

الى مزيد سرعة وتكرر

عمل كضرب اوتار المزامير

ونقرات المزامير لا يستبعد

ذلك واما ان الانسان

لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان الماشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تأملت في حركات اعضائه في المشي والاختذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اى علمكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير

لا يعرف اى جنس من عضلاته يجب تحريكه لئتم القبض والبسط وكم عدده او معمولكم وكيف ينبغي ان تحرك ونحو ذلك فاي توقف عليه من ذلك عمله يجب ان يعلمه البته وان لم يقدر على تفصيله وتحخيص العبارة عنه وما لم يتوقف عليه ذلك فليس يعلمه جزما ولا ضير (قوله وما يحتاج اليه) على صيغة المبني للفاعل وفاعله ضمير الحركات (قوله على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير) ترجع لهذا الوجه بعدم احتياجه الى ارتكاب ماهو خلاف الاصل قيل ينبغي ان يحمل المصدر بمعنى المفعول ليصح تعاق الخلق به ثم يحمل الاضافة بموئنة المقام على الاستغراق والا فالأمر يتناول مثل السرير بالنسبة الى الخمار فلا يتم انقصود وفيه نظر لان اطلاق المصدر على نفس الاحداث

وعلى الهيئة الحاصلة به شائع ذائع فيما بينهم ولا يمد ذلك من قبيل جعل المصدر بمعنى المفعول مثلا اذا قلت هذا الدرهم ضرب الامير فهناك ثلاثة اشياء الدرهم المضروب والنقش الحاصل عليه وإيجاد ذلك النقش فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال انه بمعنى المفعول اى المفعول به فانه المتبادر عند الاطلاق ويستعمل في كل واحد من المعنيين الاخيرين حقيقة والمعنى الاخير لا يصلح ان يكون متعلقا بالخلق واما المعنى الثانى وهو المراد

ههنا فلا امتناع في تعلق الخلق به ولا يتناول ايضا مثل السرير ثم انه ليس فى الآية اضافة حتى يتصور جعلها بمعونة المقام على الاستغراق وقد عرفت انه لا حاجة اليه (قوله او معمولكم) اطلاق المعمول على الحاصل بالعمل وان صح قياسا لكن المتعارف استعمال العمل فيه واستعمال المعمول فى محل العمل كما يقال هذا السيف معمول فلان وكذلك المتبادر من مثل وما يعلمونه هو المعمول بالاعنى المتعارف كما قال الله تعالى اتعبدون ما تحتون توابعهم على عبادة ما عملوه من الاصنام ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالآية يتوقف على جعل ما مصدرية ثم ان المعنيين المذكورين معنيين

او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى اولعبد لم ترد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الاجناد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الاجناد والايقاع اعنى ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا ولا زهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شىء اى يمكن بدلالة العقل وكقوله تعالى افن يخلق كن لا يخلق فى مقام التمدح بالخالق لكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالتائل بكون العبد خالقا لافاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك فى الالهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوسى او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يحملون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التى هى بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا فى تضليلهم فى هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوسى اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واخفجت المعتزلة باننا نفرق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة الرتوش فان الاولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى

مختلفان بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول وما يعملون فهما الا بطريق استعمال اللفظ المشترك فى معنى فلا يتصور تعميمه لها الا عند من يقول بعموم المشترك (قوله اى يمكن بدلالة العقل) دفع لما يقال من ان الآية لا يمكن ان يجرى على عمومها لان الشىء يتناول الواجب ايضا والعام اذا اخص منه البعض لا يبقى حجة فما عدا دفعه بان الواجب مخصوص

منه عقلا اذ لا يتصور كونه مخلوقا وما خص منه بدلالة العقل قطعي فباعد المخصوص كما
تقرر في موضعه (٩ قوله ان يخلق كمن لا يخلق) اي الذي يصدر منه حقيقة الخلق ليس كالذي
لا يصدر منه ذلك في شيء حذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم دلالة على ان مناط
المدح واستحقاق العادة انما هو نفس الخلق فلا وجه لما يقال من ان المراد خلق الاعيان
(قوله لبطل قاعدة التكليف) اي القاعدة التي هي كون الانسان مكلفا وكونه ممدوحا على
افعاله او مذموما عليها مثابا او مذموبا وذلك لان معنى ذلك كله على كون الانسان مختارا في فعله

لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب
وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية
القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبت
على ما نحققه ان شاء الله تعالى وقد تمسك بانه تعالى او كان
خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والا كل
والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم
لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجدها
أولايرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر
الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وبرايمسك بقوله
تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذن خلق من الطين كهيئة
الطير والجواب ان الخلق ههنا يعني التقدير (وهي) اي
افعال العباد (كلها بارادته ومشيته) قد سبق انها عندنا
عبارة عن معنى واحد (وحكمه) لا يبعد ان يكون ذلك
اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) اي قضائه وهو
عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر
بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء
واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لا ناقول

اذ لا معنى للتكليف بما ليس
بمقدور ولا للمدح او الذم عليه
ولا استحقاق الثواب او
العقاب وهذا بناء على حكم
العقل بالحسن والقبح في
الافعال وذلك باطل عند
الاشعرية ومع ذلك فقد اجابوا
عن بطلان قاعدة التكليف بما
ذكر في الشرح وعن بطلان
المدح والذم بان ذلك باعتبار
الحلية لا باعتبار الفاعلية كما
يمدح الشيء ويذم بحسنه
وقبحه وعن بطلان الثواب
والعقاب بان ترتبهما على
الاعمال ليس بناء على
الاستحقاق بل كترتب سائر
العادات مثل ترتب
الاحراق على ميسس النار

(قوله لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) يعني قوله تعالى كن الكفر
كما دل عليه قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وانما لم يجزم بذلك لاحتمال
ان يكون المراد علمه بوقوعه (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة اتقان) اي تطبيق له على
ما يقتضيه الحكمة وتمريذه عن مظان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء وانما اعتبر الفعل
في معنى القضاء لانه معتبر في وضعه اللغوي قال في الصحاح القضاء الصنع والتقدير كما قال
تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين ومنه القضاء والقدر ومن قال انه عبارة عن الارادة

الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فلياليان ٦ قوله الكفر مقتضى لا قضاء)
وتلخيصه ان الكفر له نسبة اليه تعالى هي خلقه اياه على مقتضى حكمته ولا اعتراض عليه فيه
لانه مالك الملك كله يتصرف فيه كيف يشاء لا يتضرر بشئ كما لا ينفعه وله نسبة اخرى

الى المكلف هي وقوعه
صفته بكسبه واختياره
ولا اعتراض عليه لانه
اسخط مولاه واستحق
العقوبة الدائمة التي
لا يرجى العفو عنها (قوله
هو تحديد كل محدود بحده
الذي يوجد به) لم يلتفت
الى ما يقل من انه عبارة عن
ايجاد الموجودات على
قدر مخصوص وخدمتين
اذ لم يعتبر مفهوم اليجاد في
وضعه الغوى والنقل
خلاف الاصل ولادليل
عليه كما سلف في القضاء
بعينه (قوله وهذا شنيع
جدا) قل رحمه الله
والظاهر انه لا يصبر على
ذلك رئيس قرية من عباده
تعالى ثم قال والتفصى عن
ذلك بانه أراد من العباد
الامان والطاعة برغبتهم
واختيارهم فلا عجز ولا

الكفر مقتضى لا قضاء والرضا انما يجب بالقضاء دون
المقتضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي
يوجد به من حسن وقيح ونفع وضرور ما يحويه من زمان
ومكان وما يترب عليه من ثواب وعقباد والمقصود
تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما سر من ان الكل مخلوق الله
تعالى وهو يستدعى القدرة والارادة لعدم الاكراه
والاجبار . فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره
والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة
• قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق بأختيارهما فلا
جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم
تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور
والقبايح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه
وطاعته لا كفره ومعصيته زعمانهم ان ارادة القبيح قبيحة
كخلقها وايجادها ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح
والاتصاف به فغندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد
على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكى عن
عمر بن عبيد انه قال ما لزمى احد مثل ما لزمى مجوسى
كان مى في السفينة فقلت له لم لاتسلم فقال لان الله
تعالى لم يرد اسلامى فاذا اراد الله تعالى اسلامى اسلمت
فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن
الشياطين لا يتركونك فقال المجوسى فانا اكون معنى
الشريك الاغلب وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمداني

نقيصة ولا مغلوية في عدم وقوع ذلك كالملاك اذا اراد دخول القوم داره رغبة
واختيارا لا اكراما واضطارا فلم يدخلوا ليس بشئ لاند لم يقع هذا المراد ووقع
مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا مغلوية ونقيصة (٩ قوله دخل الى صاحب هو اسمعيل

عباد) صحب ابن العميد في وزارته وتولاها بعده ولقب بالصاحب الكافي جمع بين الشعر والكتابة وفاق فيهما على اقرانه وتوفي سنة خمس وثمانين واثمائة وكان غالبا في الرفض والاعتزال ساعيا في تربية ابي هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاذ كره (قوله وقديتمسك من الجانبين بالآيات) امامن جانبنا فبئس قوله تعالى ما كانوا يؤمنوا الا ان يشاء الله * فمن ير الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا * ان كان الله يريد ان يفويكم * ولو شاء الله لجمعهم على الهدى * ولو شاء لهدىكم اجمعين الى غير ذلك وامامن جانبهم فبئس قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر * والله لا يحب الفساد ونحو ذلك وتأويلنا ظاهر لان افعاله تعالى لا توصف بالظلم على اى وجه كان فالمراد نفي الظلم بنفى لازمه اعنى الارادة لان ما يفعله المختار لا يكون الامراد اواما نفي الامر والمحبة والرضاء فلا يفيد المقصود لان كلامهما اخص من الارادة ونفى الاخص لا يستلزم نفي الاعم واما تأويلاتهم فقد قال رحمه الله ان العمدة القصوى لهم في ذلك حل المشية في اكثر الآيات

٩ دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فحملوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا او يؤمر به وقديكون مرادا وينهى عنه الحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى اولانه لا يسأل عما يفعل الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشئ ولا يريد منه وقديتمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين (وللعباد افعال اختيارية يشاؤون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها) ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا قفل لمعبدا اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانافرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش

على مشية القسر والالجام وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال الملا ف « ونعلم » خلق الايمان في العباد من غير اختيار منه فالزم بأنه يلزم ان يكون المؤمن هو الله تعالى لا العباد على ما هو اصلهم فقال الجبائي معناه خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم ورد بان هذا لا يكون ايمانا فقال ابنه ابو هاشم معناها ان يخلق لهم العلم بأنهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولم يؤمنوا (قوله لا كما زعمت الجبرية)

هم فرقان جبرية خالصة لا يثبت للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة بل يجعله بمنزلة الجمادات كالجهمية وجبرية غير خالصة يثبت للعبد قدرة غير مؤثرة بل كاسبة كالاشعرية والنجارية والضرارية والمراد ههنا هي الفارقة الاولى (قوله ونعلم ان الاول باختياره) اى تابع لاختياره واقع على نهجه وانه متمكن من تركه بخلاف الثانى فان وقوعه ليس على وفق اختياره وانه غير متمكن من تركه والعلم بهذا القدر ضرورى وامان وجوده هل هو بتأثير قدرته وارادته اولاً تأثير شئ منهما سوى مقارنتهما اياه فالبدية معزولة هناك فلا بد من الاستعانة بأمر آخر من دلالة العقل او النقل (قوله لم يكن للعبد فعل اصلاً) اى لاخلقا ولا كسبا بل كان بمنزلة الجمادات فعلى هذا فعدم صحة التكليف ظاهر وكذا عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله فى غاية الوضوح لكن الجبرية بفرقتها

لا يقوون بالاستحقاق بل الثواب عندهم فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه قوله (قوله واسناد الافعال التى يقتضى سابقة القصد والاختيار) يعنى ان اسناد الافعال الى ما تسند اليه وان كان باعتبار اتصاف

ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلاً لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله واسناد الافعال التى تقتضى سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالى ﴿ جزاء بما كانوا يعملون ﴾ وقوله تعالى ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعاً لانهما

العبد بها حقيقة لم يحز اسناد مثل صلى وصام الا صدورها عنه ولهذا صار اليه تعالى لكن اسناد بعض الافعال يقتضى ان يكون لمحله اختيار فى الاتصاف به وضماً فلو كان العبد مجبوراً محضاً فى افعاله لما جاز اسناد امثاله اليه حقيقة والحق انه لا مدخل لوضع الاسناد فى ذلك الاقتضاء وانه عائد الى تفرقة البدئية وتبادر الافهام اليه ننظر الى ظاهر الحال (قوله والنصوص القطعية تنفى ذلك) اى ما زعمه الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلاً (قوله) فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى (هذا السؤال والذى سبق ذكره من انه يلزم ان لا يصح تكليف الكافر متقارباً ومدارهما على ان تملق ارادة الله تعالى وعلمه بأحد الضدين يجعله واجب الوقوع فيمتنع وقوع الضد الآخر ولفرق بينهما ان ذلك اعتراض على كونه تعالى خالفاً لافعال العباد بقضائه وقدرته بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايان لان ضده اعنى الكفر واقع بأرادته تعالى فيكون واجبا والايان متمنعا والتكليف بالمتنوع غير جائز وهذا اعتراض على كون العبد مختاراً فى فعله بان الطرف الواقع

للفعل والذي يلوح بالتأمل الصادق ان الانسان اذا فعل فعلا اختياريا فلا محالة يتصوره اولاً بوجه ملائم وهذا التصور ليس من قبل نفسه عند غير المعتزلة على انه قديقع ذلك في نفسه من غير توهم اختيار منه ثم ينبعث من ذلك التصور شوق اليه فيشتاق نفسه الى وصوله وهذا الشوق ايضا من قبل الفياض لكنه يتفاوت قوة وضعفا حسب تفاوت الثقات النفس الى ذلك المتصور واستحسانه فربما يعرض عنه ويتصوره بوجه آخر غير ملائم على وجه ما يضعف شوقه اليه ويقل رغبته فيه وربما يعجبه ذلك الامر زيادة اعجاب فيديم ملاحظته اياه على ذلك الوجه ويكب عليها فيكمل شوقه اليه على حسب ذلك فينبعث منه طلب الى فعله وقصد الاتحصيله فيترتب النمل اما بخلقه تعالى على مجرى عادته او بتأثير قدرة البعث ثم ان تمكن الانسان من الفعل والترك انما يتوهم في امرين من هذه الامور الاول الاعراض عن تصور المطلوب على الوجه الملائم والاتفات الى وجه آخر له وترك ذلك وينبغي لمن يقول يكون الانسان قادرا ان يقول بذلك اذ ليس فيه ما سلف استبداد

مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق مقدور لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر بدو الخلق يصح انفراد القادر به فان قيل فقد اثبت ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شئ ينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والحلجة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة الخلق وللمباد بجهة شئو انصرف

الخالق مخلق الموجودات لكن الاظهر ان ذلك ايضا تابع للهيئات المزاجية والعوارض النفسانية الجبلية او المكتسبة الخلقية كما هو مذهب الحكماء وامام الحرمين وان كان له ان يغير تلك الهيئات ويبدلها بتوفيق الله بأن يتأمل في افعاله وما هو داع اليها من

احواله والثاني الطلب المنبعث عن الشوق المسمى بالقصد والارادة وينبغي ان « وكفعل » لا يسند ذلك الى الانسان ولا يحول متمكنا من تركه لترتبته على ما ليس من قبله من استكمال الشوق وارتفاع الموانع ولومثل الحياء والكسل ترتب سائر العادات على اسبابها ولقد نهناك بهذا الاطباب على ما هو اصل الباب وكشفنا عن معنى الكسب والاكتساب والله الموفق للصواب (قوله مثل ان الكسب واقع بآلة) تناول الآلة الظاهرة كالجوارح والباطنة كالقلب والعقل حتى ان القصد والمعرفة بآلة واما صفات الله فلا تسمى آلة (قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته) اي المكسوب مقدور وقع في محل قدرته بخلاف الخلق ولخصه ان الكسب اكتساب واستحصال للقدور وتأثر وانفعال من الغير والخلق تأثير وافادة على الغير (قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به

اى في وجوب المكسوب بل يحتاج في ذلك الى الخلق وهو مستغن عن المكسب في ذلك (قوله وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى) فان قلت كل منهما منفرد بعالمه من الخلق واكسب خصوصا على مذهب الاستاذ فان كلاهما منفرد بعالمه من تأثير ما قلت المنوع هو الشركة في الخلق بان يستبد غيره بخلق شئ ما اذا لدلة القطعية دلت على انه لا خالق الا هو

ولم يلزم ذلك في شئ من المذهبين (قوله قلنا) لانه قد ثبت ان الخالق حكيم (هذا بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقيح في الجملة والا فقد ثبت الحسن والقيح في الكسب شرعا ولم يثبت ذلك في الخالق وبعد تساميم ان العقل يستقيح منه تعالى شيئا والافقد سمعت انه مالك الملك على الاطلاق فلا يقبح تصرفاته على اى وجه كانت ولا يسأل بكيف ولا كم (قوله ليشمل المباح) فان الاكثرين على ان المباح من قبيل الحسن وهو ايضا برضاء الله تعالى (قوله وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل) انما فسرناها لان الاستطاعة

وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا وسفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة جيدة وان لم ينطع عليها فجزئنا بان ما نستقيحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصلح كافي لخلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجمعنا كسبه للقيح مع ورود النهى عنه فبحسبها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) اى من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) اى بارادته من غير اعتراض (والقيح منها) وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل (ليس برضاءه) لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعنى ان الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافا للعترة (وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل) اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلق الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهى علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لالة

قد يطلق على سلامة الآلات كما سيجى وهى متقدمة على الفعل لاعمه واما ان ذلك علة للفعل او شرطه فلم نجد منهم كلاما يتعلق بذلك الا ما ذكر في اصل الفقه من ان القدرة شرط لوجوب الاداء للنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة

وقد صرحوا بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب بل هم قسموها الى ممكنة هي ما يمكن به من اداء المأمور من غير حرج حتى جعلوا الزاد والراحلة منها والى ميسرة توجب اليسر على الاداء كالنماء في مال الزكاة فتقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل يوهم انه اشارة اليه لكنه لا يكاد يصح للمعرفة ولانهم انما جعلوها شرطا لوجوب الاداء فلا ينافي كونها علة لنفس الفعل على ما في كلام التبصرة على انه ليس معنى كونها علة للفعل انها موجودة له الا يرى الى قوله يفعل به الافعال الاختيارية فجعل الفاعل هو الحيوان فرجع معنى الفعلية الى معنى الشرطية على ان الجمهور قد فسروا القدرة بهذا المعنى بالصفة المؤثرة وفق الارادة

وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر فكان هو المضيق لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الامقارنة له ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة

فلا وجه لقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل وبالجملة فلم يظهر لي وجه هذا الكلام بعد (قوله وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل) فان قلت فسر الاكتساب فيما سبق بصرف القدرة ومعلوم ان القصد الى صرف القدرة انما يكون بعد وجود القدرة والعلم بدفع كيف يكون خلق القدرة عند قصد اكتساب الفعل بل يلزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد على اننا نعلم

بالضرورة اننا نقدر على بعض الحركات وان لم نقصدها قلت لما جرى « فليكن » عاده تعالى على ان خلق القدرة عند القصد الى اكتساب بعض الحركات ظن ان القدرة حاصلة قبل القصد فلذلك صح القصد اليها وان لم يكن القدرة حاصلة في الواقع بناء على ذلك الظن الراسخ (قوله واذا كانت الاستطاعة عرضا) لما رتب وجوب مقارنة القدرة للفعل على كونها عرضا سقط ما ذكره المعتزلة من انه يلزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره (قوله والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة) وهو خلاف ما ثبت

بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا ومن ذهل عن هذه النكتة زعم ان هذا الزام على المعتزلة والا فلا استحالة في وقوع الفعل بدون الاستطاعة على اصلنا (قوله فعليكم بالبيان) لهذه الدعوى فأنا من وراء منعها اذا الضرورة لم تشهد الوجود القدرة التي بها الفعل وقد اعترفت بمقارنتها للفعل وهذا يصلح الزاما لمن يقول بوجودها قبل الفعل لكن لا يتم به الدلالة على نفيها (قوله

لاستحالة ذلك على الاعراض) قيل عدم حدوث معنى فيها لا يدل على عدم تغيرها وبقائها بحالها لجواز ان يتجدد لها حالة اضافية والجواب ان تلك الحالة لا يجوز ان تعتبر جزءاً من القدرة المؤثرة فيعود ذلك الى استكمال الشرائط على ما يشير اليه (قوله ومن هذا) يريد ان الامام الرازي لما نظر الى ضعف ما استدل على مذهب الشيخ واراد التوفيق بين القولين فقال قد يطلق القدرة على القوة المنبثة في العضلات التي هي مبدأ

فعليكم بالبيان وامامنا يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما يتجدد الامثل واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا يجوز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجع اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجابوا في الحالة الاولى بامتناعه فيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة بالزمانية وبأن حدوث كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانقضاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية لاتمام الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والاقبله واما امتناع بقاء الاعراض فبني

للافعال المختلفة بانضمام ارادات شتى وهي متقدمة على الفعل من غير شبهة فلعل المعتزلة ارادوا ذلك وقد تطلق على القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولا يتصور تقدمها على الفعل بالزمان والالزم تخلف الاثر عن المؤثرات تام ولعل الشيخ اراد ذلك وهذا انما يستقيم لو ساعده الشيخ على القوة العضلية وتقدمها على انه قد قيل ان الشيخ لا يقول بتأثير القدرة فكيف يستقيم

ان يقال اراد القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولهذا وجه دفع (قوله على مقدمات صعبة البيان) قد عرفت ضعف المقدمتين الاوليين والمقدمة الثالثة لادليل عليها

على مقدمات صعبة البيان وهي ان نقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالحمل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بهما بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله (ويقوم هذا الاسم) يعنى لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كفاي قوله تعالى . والله على الناس حجج الييت من استطاع اليه سبيلا . فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست بصفته فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كناية تصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال وهو ذو سلامة الاسباب لانه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلانسلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني فلانسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان ولا اختلاف بينهما الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به لانه صرف قدرته الى الكفر

اذ يجوز عند انعقل ان يقوم المعنيان بعين ويكون لاحد هما تعلق ناعت بالنسبة الى الآخر (قوله قلنا المراد سلامة اسبابه وآلاته) يعنى ليس المراد هو السلامة المضافة الى الاسباب فانها من احوالها بالمراد سلامة الاسباب المضافة الى المستطيع اعنى الهيئة الحاصلة له عند ذلك فان اطلاق المصادر على الهيئات التابعة لما يدل عليها من الاحداث مسلك ملحوب لهم وتلك الهيئة من صفات المستطيع بلا شبهة فلا اشكال في كون الاستطاعة عبارة عنها (قوله فلانسلم استحالة تكليف العاجز) فان قلت المقصود من التكليف هو الاتيان بما كلف به ولا يمكن ذلك بدون القدرة بالمعنى الاول قلت لو سلم فيكفيه

وجودها حال مباشرة الفعل وقد جرت عادة الله على خلقها في تلك الحال « وضع » عند سلامة الاسباب فاقامت مقامها وجعل وجودها في قوة وجودها والمالم تجر عادة

بمثل ذلك في سلامة الاسباب اشترط وجودها بالفعل قبل التكليف (قوله ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل) فان صح عن ابي حنيفة رحمه الله ان القدرة سالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه في الجمع بين كلاميه هو ما ذكره الامام الرازي وقد استحسنته الشارح في بعض تصانيفه ونسبه الى المحققين (قوله

ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) اى ليس مما يصح تعلق قدرته به لا في الحال فقط بل ولا في الاستقبال ايضا كخلق الجواهر مثلا واما مثل ايمان الكافر فهو وان كان غير مقدور في الحال لكن يصح تعلق قدرته به في الجملة ومنهم من قال يكفي بصحة التكليف تعلق القدرة بالفعل او بضده بدلا عنه فإيمان الكافر وان كان غير مقدور ايس لكن ترك الايمان والكفر ليس كترك خالق الاجسام (قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق

وضيح باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما بكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر يكون قبل الايمان لاحالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الامعة حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها بالترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون مقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل (ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) سواء كان ممتعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا في نفسه لكن لا يمكن للعبد كخلق الجسم واما ما عتق بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كما يمان الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع وقوع التكليف به لكونه مقدور للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى * لا يكلف الله نفسا الا وسعها * والامر بقوله تعالى انبؤنى باسماء هؤلاء * للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية * ربنا ولا تحمِلنا ما لا طاقة لنا به * ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطلق من المورض اليهم وانما النزاع في الجواز فمنه المعترلة بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري

عليه (اى بالمعنى الذى سبق ممكنا كان في نفسه او ممتعا لكن جواز التكليف به على اطلاقه ليس بماتفق عليه جميع الاشاعرة بل لهم فيه تردد واختلاف واما مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق فقد عده الشيخ من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وارادته بخلافه وهو عندنا من قبيل ما يطلق بناء على صحة تعلق القدرة بالحادث به

في نفسه والالم يوجد عقبيه وهذا نزاع لفظي (قوله لانه لايقبح من الله تعالى شيء) يدل على صحة التكليف بالمتنع لذاته ايضا كما اختاره بعضهم لالممكن فقط كما هو رأي بعضهم ومنهم من استدل على جواز التكليف بالمحال لذاته بل على وقوعه بتكليف ابى لهب بالايمان مع انه متمتع لذاته وتقريره من وجهين الاول انه لو فرض انه آمن والايمان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به فهو في حال ايمانه مكلف بان يصدق عليه السلام في اخباره عنه بانه لا يصدق به بل يمرت كافرا فتكليفه بالايمان حال الايمان اى امره بادامته وابقائه تكليف له بالتصديق بما علم في نفسه خلافاً لوجود انه * والثاني ان تكليفه بالايمان تكليف بالجمع بين التصديق والتكذيب وذلك لان تصديقه في النبوة تصديقا يقينيا

لانه لايقبح من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفى نفس الجواز وتقريره انه لو كان جائز المانزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللازم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق به علم الله تعالى او ارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها اما لان علم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والاجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لا اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه

تكذيب له في ذلك الخبر الخاص وتكذيبه في شيء من اخباره تكذيب له في النبوة وقد اعترض عليه بأن الواجب هو التصديق اجالا فيما علم اجالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ويحتمل ان لا يعلم ابو لهب بهذا الخبر فلا يجب عليه التصديق به وهذا الاعتراض لا يرد على الوجه الثاني على

ان الشارح قد صرح بان الكلام فيمن وصل اليه مثل هذا الخبر وقيل ايضا « مع » الايمان في حقهم التصديق فيما عدا هذا الخبر قال رحمه الله وهذا في غاية السقوط ووجهه ما سبق من ان تكذيبه اى عدم تصديقه في شيء من اخباره بتكذيب له في النبوة وربما قيل على التقرير الاول يجوز ان لا يجد عن نفسه تصديقه اذ لا يلزم منه الاخرق للعادة وهو ممكن في نفسه فلا تكليف بالمتنع لذاته وليس بشيء اذ التكليف بعدم الوجدان بل بالتصديق بعدم التصديق حال وجد ان التصديق وهو حاصل بقضاء الضرورة العادية واحتمال انقلاب العادة لا يضر فيه ونظيره انه يتمتع ان يعتقد احدا انى يته انقلب بعدة ذهابا وان ولده الرضيع قد احاط بفنون الفضائل لانه اعتقاد النقيضين بناء على انه يعتقد نقيضيهما بقضاء العادة ولا يضره في ذلك احتمال انقلاب العادة

وهذا وان خفي على ذلك القائل لكنه في غاية الوضوح (قوله مع انه يلزم من فرض وقوعه) يعنى في الوقت الذى تملق قدرته واختياره بوجوده (قوله قيد بذلك ليصلح محال للخلاف) فان الالم الغير المترتب على ضرب انسان وكذا الانكسار الغير المترتب على كسره لاصنع للعبد فيه اصلا اتفاقا (قوله لاصنع للعبد فيه

اصلا) فيه بحث لانهم عدوا العلوم الحاصلة عقيب النظر متوليات مع انها مقدورة مكتسبة عندنا وسيجئ لهذا زيادة تفصيل في بحث الايمان (قوله فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة) ومن المعتزلة من امتنع عن القول بالتوليد فيما ليس قائما بمحل القدرة كضرار وخفض الفرد فلم يظهر بما ذكره عدم الكسب في التوليدات على رأيهما فتدبر (قوله ولهذا لا يمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية) فظهر ان التوليدات ليست

مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال والحاصل ان الممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال (وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح محال للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا (وما شبهه) كالمت عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى) لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا يتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والاف بطريق التوليد ومفاده ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخره كحركة اليد موجهة لحركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من السكسرو ليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بمخلق الله تعالى (لاصنع للعبد في تخليقه) والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما يسمونه متوليدات لاصنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالة من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لم يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية (والمقول ميت بأجله)

منها ويرد عليه النقض بالعلوم الكسبية فانها مقدورة عندهم مع انه لا يتمكن من عدم حصولها بعد النظر والحق ان مباشرة السبب المستعقب للسبب بمنزلة مباشرة نفس السبب فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لا ينافي مقدوريته فكذا عدم التمكن من عدم حصول السبب بعد مباشرة السبب

لا ينافي مقدورية المسبب (قوله اي الوقت المقدر لموته) يريدان اكل حيوان وقتا قدر الله تعالى موته فيه بسبب خاص فهو يموت فيه بذلك السبب البتة حتى اوقدر عدم وقوع ذلك السبب في ذلك الوقت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانتفائه وان كان عدم كل من الموت وسببه فيه مستحيلا بالنظر الى علمه وتقديره (قوله لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل) هكذا وقع عبارته في النسخ الواصلة اليها والصواب ان القاتل

قطع عليه الاجل كما وقع في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد لا صنع لله تعالى فيه فهو الذي قطع عليه الاجل اي لم يتركه ليستوفيه كله كما يقال قطع فلان علينا الطريق على ان المراد بالاجل جميع مدة حياته كما في قولك اجل الدين شهر ان لا الوقت المقدر لموته كافي قولك اجل الدين رأس الشهر اذ لا يناسب المقام فالقتول عندهم ميت قبل الموت المقدر لموته حتى انه لو لم يقتل لامتدحياته الى ذلك الوقت البتة فلا يكون عندهم وقت

اي الوقت المقدر لموته لا كما يزعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لئلا ينفك الله تعالى عن احوال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات يزيد في العمر وبأنه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذمولا عقابا ولادية ولا قصاصا اذ ليس بموت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة ولكنه علم انه يفعله ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لو لاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدى لا ارتكابه المنهى وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبيه الموت بطريق جرى العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا (والموت قائم بالميت) مخلوق لله تعالى لا صنع لامد فيه توقيفا ولا اكتسابا وبمبنى هذا على ان الموت وجودى بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والاكثرون على انه عدى ومعنى خلق الموت قدره (والاجل واحد) لا كما زعم الكعبي من المعتزلة

معين يكون الموت فيه قطعاً وهذا يناسب انكارهم القضاء والقدر في افعال العباد « ان » (قوله من غير تردد) اي من غير تقييد بدم القتل ونحوه (قوله واحتجت المعتزلة) المذكور في المواقف انهم ادعوا الضرورة في تولد موته من فعل القاتل وما ذكره في مرض الاستدلال تأييداً لهادة البديهة لكن لما كان جهور المعتزلة على ان القول بالتوليد استدلالاً لى جعل الشارح الوجوه المذكورة احتجاجات لانتباهات (قوله والجواب عن الاول ان الله تعالى)

قال رحمه الله هذا الجواب يعود الى القول بتعدد الاجل وفيه بحث اذ لم يقدر عمره الا سبعين لكن بسبب صدقة يؤتيها فيما لا يزال معلومة له تعالى في الازل وذكر ايضا انها اخبار آحاد لا تعارض القواطع وان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة فكما يقال ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة الى مائته الملائكة فقد ثبت فيه الشيء مطلقا وهو في علم الله مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله واليه الاشارة بقوله يحمو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب (قوله ان للمقتول اجلين القتل والموت) وزعم ان المقتول غير ميت لان القتل فعل العبد والموت صنع الله تعالى ولا يخفى ان مراده فعل العبد توامدا فيكون عبارة عن بطلان الحياة المتولد من فعل القاتل فلا يرد عليه ان القتل حال القتال والنزاع في حال المقتول وهو الموت لا غير لكن مذهبه لا يلائم انكار القضاء والقدر في افعال العباد (قوله وهو وقت موته بتحمل رطوبته وانطفاء حرارته الفريزيتين) قالوا الرطوبة الفريزية اى الجوهر الغالب عليها الاجزاء الرطبة مركب

الحرارة الفريزية بمنزلة
الدهن للفيلة المشتعلة
فهى دائما تضيئها وتبين
عليها فى ذلك الحرارة
المستفادة من خارج وكما

ان للمقتول اجلين الموت والقتل وانه لو لم يقتل لعاش الى
اجله الاى هو الموت ولا كازعت الفلاسفة ان الحيوان
اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحمل رطوبته وانطفاء
حرارته الفريزيتين وآجلا اخترامية بحسب الآفات
والامراض (والحرام رزق) لان الرزق

انقصت يتبعها الحرارة الفريزية فى ذلك حتى اذا امنت فى الانتقاص وتم اسرار الجفاف
انطفاأت الحرارة الفريزية انطفاء السراج عند نفاد دهنه فيحصل الموت الطبيعى
فذلك هو الاجل الطبيعى وهو يختلف بحسب اختلاف الامزجة وهو
فى الانسان فى الاغلب تمام مائة وعشرين سنة وقد يعرض من الآفات
مثل البرد الجمد والحر المذوب وانواع السموم واصناف تفرق الاتصال وسوء
المزاج ما يفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلوحه لقبول الحياة اذ شرطها اعتدال المزاج
فيهلك بسببه فذلك هو الاجل الاختراى والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم فى هذا المقام
لفظى اذ هم لا ينكرون القضاء والقدر فالوقت الذى علم الله فيه بطلان الحياة باى سبب
كان واحد عندهم ايضا وماذكروه من الاجل الطبيعى نحن ايضا لانكره لكنهم
يحملون اعتدال المزاج وانحفاظ الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية لبقاء
الحياة ونحن نجعلها اسبابا عادية وذلك بحث آخر وكذا بيننا وبين المعتزلة ان قلوا

بالقضاء والقدر في افعال العباد وان انكروهما فيها كما هو المشهور منهم او قالوا ان الله لا يعلم الحوادث قبل وقوعها كما ذهب اليه بعضهم فالنزاع حقيق (قوله اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله) فيدخل فيه المشروب تغليبا لكنه يخرج عنه غير المأكول والمشروب قال رحمه الله وهذا عرف واللغة اعم من ذلك ولهذا قالوا

اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما تنفذ به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع عن الانتفاع به وذلك لا يكون الاحلالا ولكن يلزم على الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لا رزاق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره (وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان او حراما) لحصول الحصول التغذي بهما جيمعا (ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه) لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء)

فينتفع به بدل فيأكله واما تسمية المنفق رزقا على ما دل عليه قوله تعالى وما رزقناهم ينفقون فبناء على انه يصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق دلالة على ان افضل الانفاق انما هو فيما اذا كان مما اعد للانتفاع ومست اليه حاجة ناجزة كما روى انه عليه السلام سئل اي الصدقة افضل فقال ان تصدق وانت صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى ولا تمهل حتى اذا باتت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان (قوله مع انه معتبر في مفهوم الرزق) فان الرزق في الاصل

العطاء مصدر قولك رزقه الله اطلق على ما ينتفع به باعتبار انه معطاء تعالى « بمعنى » (قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب) بل العبيد والاماء رزقا ويرده قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فانه يدل على ان للدواب رزقا (قوله وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا) وهو خلاف ما جع عليه الملة قبل ظهور المعتزلة كذا في المواقف وقد استدل عليه بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض عن مات ولم يأكل شيئا (قوله ومبنى هذا الاختلاف

ذكر خمس مقدمات يحصل منها ان الحرام ليس برزق بان يركب قياس من الشكل الاول هكذا الرزق مستند الى الله تعالى وما يستند اليه لا يستحق مرتكبه الذم والعقاب ينتج ان الرزق لا يستحق آكله الذم والعقاب فنضم اليه قولنا الحرام يستحق آكله الذم والعقاب فيحصل قياس من الشكل الثاني ينتج ان الحرام ليس برزق فنحن بعد تسليم الاستحقاق نقول ان للرزق اضافة الى الله تعالى باعطائه للعبد والاستحقاق المذكور ليس من هذه الجملة ولكن له اضافة اخرى الى العبد بكسبه له بمباشرة اسبابه ومبنى الذم والعقاب عليها الا يرى ان السعي في تحصيل الرزق يكون واجبا عند الحاجة معتبرا عند قصد التوسعة على نفسه وعياله مباحا عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهى حراما عند ارتكابه كالسرقة والغصب والربوا (قوله بمعنى خلق الاهتداء والضلالة) تحقيق المقام ان الهدى قد يكون لازما مثل الاهتداء فيكون بمعنى الرشاد

اي سلوك طريق يوصل الى المسط ويقابله النقي والضلال بمعنى سلوك طريق لا يوصل اليه وقد يكون متعديا بمعنى الارشاد اي جعل الغير سالكا سواء الطريق يقال هده الله للدين وهديته الطريق

بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقيد بالمشيئة اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا وتسميته ضالا اذا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى نعم قد يضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجازا بطريق القصد كما يسند الى القرآن وقديسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشايخ

والبيت هداية لكن لما لم يكن لك من هدايتك الا تسبيل لاهتدائه بوجه ما آل معنى قولك هديته الطريق والبيت الى الدلالة عليهما وترفيفهما وكذا آل معنى أضله الشيطان الى دلالاته على طريق الردى فلا جرم شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على ما يوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيا له وكذا الحال في أضل ثم انه قدور في القرآن اسناد الهداية والا ضلال اليه تعالى وقد عرفت ان المعنى الاصلى لهداية الرجل جعله مهتديا ولا ضلاله جعله ضالا ولما كان افعال العباد مخلوقة له تعالى ولم يقع منه شيء عند مشايختنا جلوهما عليهما اذ لا ضرورة في العبدول عنهما بوجه ما فجعولوا الهداية عبارة عن خلق الاهتداء اي الايمان والا ضلال عن خلق الضلال والكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل الاهتداء والضلال من افعال العباد لا من صنعه تعالى والالم يكن لترتب المدح والثواب على الاهتداء وترتب الذم والعقاب على الضلال وجه وان خلق الضلال قبيح منه تعالى او لولا الهداية المنسوبة اليه تعالى

بيان طريق الحق بنصب الدلالة في الدنيا وارشاد الناس الى طريق الجنة في الآخرة على ما هو المعنى الطارى للهداية وأولوا الاضلال بوجود ان العبد ضالا او تسميته ضالا او الا هلاك والعذيب ثم للملاح لمضهم ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعليق بالمشيئة وبعضها لا يخص المؤمن وبعضها ليس مضافا اليه ته الى دون النبي وبعض المعاني الاضلال لا يقابل الهداية على ما لا يخفى اولوا الهداية بالدلالة الموصولة الى البنية وجعلوا اسناد الاضلال الى تعالى لكونه من فعل الشيطان بناء على المعنى الطارى مجازا لما انه باقداره وتمكينه او لنحو ذلك وهذا عدول من الحقيقة الى المجاز بناء على اصلهم الفاسد ففساد مبناه على ما سلف فساد (قوله ان الهداية عندنا الاهتداء) اى معناها الاصلى ذلك فهو المراد من الهداية المنسوبة اليه تعالى ومثل هداى فلم يهتد مجاز بالنسبة الى اصل وضعه يحمل عليه بمعونة المقام وان صار حقيقة عرفية بحسب شيوع

ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداى الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باخل لقوله تعالى . انك لاتهدى من احببت . ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصولة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل (وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى)

الاستعمال) قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب (اى ذلك هو المعنى المراد منها بحسب الاستعمال اذ لا يستقيم جعلها على معناها الاصلى في شئ من موارد استعمالها على اصلهم كما لا يخفى) قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى مع انه بين

الطريق ودعاهم الى الاهتداء) فلا وجه لسؤال ذلك من الله تعالى ولانفيه عنه « والا » عليه السلام وقيل ان ذلك ينافى طلب خلق الاهتداء ايضا ولعل وجه ان قومه عليه السلام يهتدون وجوابه منع ذلك فان اكثر قومه اعنى قريشا او أمته لم يكونوا مهتدين فالعنى عنهم بالهداية ولو سلم فالعنى زدهم هدى او ثبتهم عليه او اهدهم من بعد بناء على العرض لا يبقى واما ما يقال من ان اهتدى مطاوع هدى وايضا يمدح الرجل بكونه مهديا فالهداية خلق الاهتداء فدلالة في غير محل النزاع اذ لانزاع في ان المعنى الاصلى للهداية جعل الغير مهديا (قوله عند المعتزلة هو الدلالة الموصولة الا البغية) اى ذلك هو المعنى المستعمل فيه لفظ الهداية فى الاغلب وكذا الحال فى قوله وعندنا الدلالة الموصولة على طريق يوصل الى المط فلا ينافى ما ذكره المشايخ من انها حقيقة فى خلق الاهتداء وانه المراد الظاهر

فما ينسب اليه تعالى فتدبر هداك الله (قوله والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا) بانواع الآلام واصناف الاسقام وفي الآخرة بالخلود في نار الجحيم وشرب الفسلين والحميم فان العدم اصلح له من الوجود من غير شبهة ولوسلم فالاصح امانته او سلب عقله قبل تكليفه فان قيل بل الاصح تكليفه وتعريضه للتعذيب الدائم لكونه اعلى المرتبتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن أمات طفلان قيل علم انه ان عاش ضل وأضل فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ونردك وزرادشت وغيرهم

من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصح عن لاجنسية له لا جيل مصلحة الغير سفها وظلما كذا ذكره رحمه الله (قوله اذ قد أتى بالواجب) يريد ان ما هو من مصلحة كان واجبا عليه فلا محالة يكون قد أتى به فما لم يأت به فلا يكون من مصالحه فيلزم ان لا يبقى له تعالى شيء مقدور من مصالحه ولا يخفى بطلانه لان اى قدر يضبط من مصالحه فانزيد عليه ممكن ابدًا وقدرة الله تعالى ايضا

والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبي عليه السلام فوق امتنانه على ابي جهل اذ فعل الله لكل منهما غاية مقدوره من الاصح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى لان ما لم يفعل في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركه ولما بقي في قدرة الله بالنسبة الى مصالح العباد شي اذ قد أتى بالواجب ولم يمرى ان مفساد هذا الاصل اعنى وجوب الاصح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الآلهية ورسوخ قياس النائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبههم في ذلك ان ترك الاصح يكون بخلاف وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة له

غير متناهية فتأمل (قوله وجوابه ان منع ما يكون حق المانع) يريد انه قد ثبت انه كريم حق وجواد مطلق وانه عليم بالعواقب كلها وافعاله واقعة على ما ينبغي وبلائهم عقول العقلاء وان خفي علينا وجه الحكمة في بعضها فاذا ترك فلا يظن انه اصلح بحال عبد من عبيده بل هو اصلح في الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة جيدة وايس ذلك لقصور في الكرم او لعدم رعاية مقتضى العدل والحكمة اذ ليس فيه منع بحق احد فلا يتوهم في ذلك شائبة بخلاف او جهل او سفه او ظلم ثم لا يخفى ان ما ذكر الزام لهم في وجوب الاصح بالنسبة الى كل احد بعد تسليم حكم العقل بالتحسين

والتقبيح فلا يرد عليه ان فيه الزاما بوجوب الاصلح في الجملة (قوله ثم ليت شعري) هو مصدر شعرت بالشيء بالفتح اشعر بالضم شعرا اى فطنت له وعن سيدييه ان اصله شعرتى حذف التاء كما حذف في قولهم هوايو عذرهما وخبر ليت ههنا واجب الحذف بلا ساد مسده اذا كان مرادفا بالاستفهام اى ليت على بما يسأل بهذا الاستفهام حاصل وقد يحذف الاستفهام ايضا كقوله ليت شعري مسافر بن ابي عمرو وليت بقوله المحزون اى أيجتمع ام لا وذكر ابن الحاجب ان الاستفهام قائم مقام الخبر كالجار والمجرور في ليتك في الدار ورد بان الاستفهام في المعنى مفعول المصدر فكيف يقع خبرا عنه وقال ابن يعيش انه ساد مسد الخبر ورد عليه ايضا بان موضع خبر المتمدن بعد جميع ذبوله من فاعله ومفعوله فالاستفهام لا يكون في موضع الخبر فكيف يسد مسده ما ذكرناه اولا

ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركة الذم وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتنعم اهل الطاعة في القبر) بما علمه الله ويريده تعالى وهذا اولى بما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء

(قوله اذ ليس معناه استحقاق تاركة الذم) يريد من غير لزوم صدوره عنه على قياس الوجوب الشرعى (قوله لانه رفض لقاعدة الاختيار) فيه بحث لان هذا وجوب مترتب على الاختيار وقد مر انه لا ينال في الاختيار بل يحققه فان قلت هذا انما يتصور

لو امكن تعلق الاختيار بكل واحد من الطرفين قلت لا بد عندهم للطرف المختار « على » من مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الآخر فقد يكون لكل واحد من الطرفين رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار لكل واحد منهما بدلا عن الآخر نظرا الى جهة رجحانه وقد يكون احد الطرفين راجحا مطلقا فلا يتعلق الاختيار الا به فيكون وجوده من الله تعالى واجبا باختياره فهذا النزاع راجع الى النزاع في وجوب المرجح في الطرف المختار وعدمه واماما اخبار الله تعالى بوقوعه فاعلم يقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون في الطرف المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار به بسببها فلم يكن وجوبه الا بمجرد تعلق الاختيار بخلاف ما اختاروا وجوبه عليه تعالى فانه راجع مطلقا في زعمهم فلا يتعلق الاختيار الا به ومن ههنا لزمهم بعض الموافقة للفلاسفة ولا بأس اذ قد سمعت انهم قد تشبثوا باذيا لهم في كثير من الاصول (قوله الظاهرة العوار) اى العيب يقال سلمة

ذات عوار بفتح العين وقد يضم كذا في الصراح قوله على ان النصوص الواردة فيه)
اي في عذاب القبر اكثر (قوله فالتعذيب بالذكر اجدر) تفريع على كثرة النصوص
فيه وعلى كثرة مستحقه معا (قوله وسؤال منكرو ونكير هما ملكان) سمي بذلك لكونهما
على هيئة منكرا لم يعرف مثلهما والنكير بمعنى المنكور يقال نكرة انشيء بالكسر وانكرته
بمعنى وقد انكر البطحى والجبايان الملكين بالمنكر والنكير وقالوا المنكر ما يصدر

من الكافر عند تلجج له
اذا سئل والنكير تفريع
الملكين له فيكون بمعنى
الانكار (قوله لانها
امور ممكنة اخبر بها
الصادق) يريد انه ليس
لامتنا عما دليل من جهة
العقل على ما زعمه منكروها
وقد دل السمع على
ثبوتها فوجب القول
بها وبطل تأويل
الظواهر الدلالة عليها
(قوله قال الله تعالى
النار يمرضون عليها) و
معلوم ان عرضهم على
النار تعذيبهم من قولهم

على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عاذهل
القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر (وسؤال
منكر ونكير) هما ملكان يدخلان القبر فيسأ لان
العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قل السيد ابو شجاع
ان للصبيان سؤالا وكذا الانبياء عليهم السلام عند البعض
(ثابت) كل من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها
امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص
قال الله تعالى * النار يمرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشدا لعذاب * وقال الله
تعالى * اغرقوا فادخلوا نارا * وقال النبي عليه السلام
استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال النبي
عليه السلام يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحيوت
الدنيا نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك
ومن نبيك فيقول ربى الله ودينى محمد عليه السلام وقال
النبي عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان
ارزقان عينا هما يقال لاحد هما المنكر والاخر النكير

عرضهم على السيف اى قتلهم به وهو قبل يوم القيمة بدليل عطف عذابه عليه
فيكون في القبر وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا يفيد ان ادخالهم النار عقيب اغراقهم
فيكون في القبر (قوله وقال النبي صلى الله عليه وسلم يثبت الله الذين آمنوا
نزلت) اى هذه الآية (في عذاب القبر) اى في شأنه وان الله ينجي المؤمنين عنه وقوله
اذا قيل ظرف ليثبت من حيث المعنى اى يثبتهم اذا قيل وقوله فيقول تفصيل له فيكون
القول الثابت هو قوله ربى الله الخ (قوله الى آخر الحديث) يعنى قوله عليه السلام فيقولان
ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول هو عبدالله ورسوله اشهدان لا اله الا الله واشهد

ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سمين ثم ينور له فيه ثم يقال له ثم فيقول ارجع الى اهل فاخبرهم فيقولان نعم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب اهل اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال سمعت الناس يقولون قفلت مثله لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقولان للارض التأمي عليه فتلثم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى

من مضجعه ذلك (قوله لان الميت جناد لحيوة له ولا ادراك فتعذبه محال واصوبة هذا الاشكال افترق الناس في هذه المسئلة فرقا فانكر فرقة عذاب القبر رأسا واعترف به آخرون ثم اختلفوا فهم من انكر احياء الميت في القبر وجوز تعذيب الميت وهو خروج عن المعقول بمضم لم يجوز ذلك بل قال يجتمع الآلام في جسد الميت فاذا حشر احس بهادفة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال باحيائه ايضا لكن اختلفوا في اعادة الروح والمنقول عن ابى حنيفة رحمه الله هو التوقف فيها وانكر

الى آخر الحديث قال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفرة الزيران وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم تبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جاد لحيوة له والادراك له فتعذبه مع والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب اولدة التعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الفريق في الماء والمأكل في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة افرد بها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقيقة كل منها تحقيقها وتأكيدها واعتناء بشأنه فقال (والبعث) وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور

ابن الراوندى كون الميت جادا وكون الموت ضدا للحياء وجعله آفة كلية « بان » معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم والحيوة قل رحمه الله اتفقوا على انه تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية وبشكل هذا بجوابه للمنكر والنكير حتى قال ارجع الى اهل فاخبرهم (قوله يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء) هذا مختار القاضي واتباعه (او في بعضها) على ما اختاره بعضهم (قوله والمأكل في بطون الحيوانات)

إذا حيوة عندنا غير مشروطة بالبنية فلا يبعد خلق الحياة في الاجزاء المتفرقة في بطون الحيوانات اما في جميعها او في بعضها وان لم يبق فيها جزآن مجتمعان اصلا (قوله بان يجمع اجزاء هم الاصلية) فيه اشارة الى ان الاجزاء الاصلية لم تنعدم بل زال اجتماعها وتآلف بعضها ببعض فحشرها جميعها وتآلفها تأليفا ثانيا وربما قال رحمه الله لعل الله يحفظ تأليف الاجزاء الاصلية عن البطلان فلا يحتاج ح الى تأليف ثان لامعاد ولا مبتدأ وهو بعيد في مثل من احرق وذرت رماده الرياح ومنهم من قال ان اجزاء البدن تنهدم برمتها ثم تعاد متمسكا بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وفيه ضعف اذ هلاك الشيء لا يقتضي انعدامه بالمرّة قال صاحب المواقف والحق التوقف في ذلك اذ لم ينهض دليل على واحد منهما بخصوصه لانفيا ولا اثباتا واما حديث اعادة الروح فبني على ان الروح مغاير للبدن لا الهيكل المحسوس والالاجزاء الاصلية على ما هو المختار عند كثير من المتكلمين بل اما اجسام لطيفة

خفيفة نورانية سارية في البدن سريان ماء الورد على ما هو المشهور من النظام وقد عزاه رحمه الله الى جهور المتكلمين واما جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير

بان يجمع اجزاء هم الاصلية ويبعد الارواح اليها (حق) لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون * وقوله تعالى قل يحياها الذي أنشأها أول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره الفلاس بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود

والتصرف قال رحمه الله وهو اختيار المحققين من الحكماء والمتكلمين (قوله مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به) فان ادلتها على كثرتها مدخولة كلها لا يصلح شيء منها للتعويل عليه وقد فصل ذلك في المطولات فن ارادها فليرجع اليها وربما ادعوا للضرورة في ذلك قالوا تخلل عدم بين الشيء ونفسه ضروري البطلان اذا لا يتصور التخلل الا بين الاثنين والاثنيتية تستلزم التغير واجيب بان الشيء كان موجودا ثم صار معدوما ثم صار موجودا ولا فساد فيه اذا تخلل بالحقيقة لزمان عدمه بين زمانى وجوده وهما متغايران على انه يجوز ان يتغير المواد المبتدأ بالعوارض الغير المشخصة وايضا لو تم ما ذكر لزوم عدم بقاء الشيء زمانا والالزم تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه وما يقال من ان التغير بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع تخلل عدم بين الشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه بل انما يدفع تخلله بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فان ارتد بذلك انه لا يستلزم

الائتمانية المصححة للتحلل بين الشخص ونفسه ولا بين شخصاته ونفسه ففساده ظاهر
اذا المقيد بقيد غير المقيد بآخر في الجملة وهذا القدر يكفي لصحة التحلل وان اريدانه لا يندفع به
التحلل فيهما وان كان مع تفاير ما بطلانه ممنوع وكذا ما يقال من ان التحلل انما يتصور
بقطع الاتصال والوقوع في الخلال فلا تحلل في الباقي سخييف جدا اذا الباقي موجود
في طرفي زمان بقاءه وزمان بقاءه متحلل بين زمانى وجود الطرفين ولا فرق بين وجوده
في الزمان المتوسط وعدمه فجوازه جوازه وفساده فساده كما لا يخفى على ذى بصيرة (قوله)
لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية) ويعيد اليها الارواح وليس في هذا عادة
المعدوم بالمعنى الذى يدعون امتناعه حتى لوسمى ذلك اعادة المعدوم كان اطلاقا لهذه
العبارة على معنى آخر لم يقم على بطلانه شبهة فضلا عن جهة (قوله انما هو الاجزاء

لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان
ويعيد روحه اليه سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بهينه او لم
يسم وبهذا يسقط ما قالوا انه لو كل انسان انسانا بحيث صار
جزأ منه فتلك الاجزاء امان تعاد فيهما وهو محال
او في احدهما فلا يكون الاخر معادا بجميع اجزائه وذلك
لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر
الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية
فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هو
الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد

الاصلية الباقية من اول
العمر الى آخره) صفة
كاشفة للاجزاء الاصلية
واظهر منها ما يقال انها
الاجزاء الحاصلة في اول
الفطرة اى اول تعلق
الروح بالبدن مما لا يتعلق
بدونه عادة لان وجود
اجزاء في البدن باقية

من اول العمر الى آخر العمر في حين المنع نعم يعلم كل احد ببديهة « وان »
ان ذاته من اول عمره الى آخره باق بهينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزاء من بدنه
لجواز ان يكون خارجا عنه على ما سمعت بل ذلك هو الظاهر اذ من المعلوم ببديهة واستدلالا
ان البدن متغير متبدل فلا يكون نفس الباقي (قوله والاجزاء المأكولة فضلة في الآكل)
فان قلت اذا صارت الاجزاء المأكولة منيا للآكل وتكون منه بدن آخر يلزم المحذور
قلت يجوز ان يحفظ الله تعالى تلك الاجزاء عن ان تصير منيا ولو سلم فيجوز ان
يحفظ ذلك المنى عن ان يصير بدنا لشخص فان قلت نحن نفرض زوجين أكلا طول
عمرهما لم الانسان وتولد منهما ولد قلت للمأكول جزء اصلى وفضل فيجوز ان لا يخلق الله
المنى الا من الفضل والمعتزلة قد اوجبوا ذلك عليه تعالى ليتمكن من اتصال الاجزاء

الى مستحقه (قوله وان الجهنمى ضرسه مثل احد) قيل لا يجوز ان يكون ذلك بانضمام
الاجزاء من خارج والالزم تذهبها من غير شركة في المعصية وهو قبيح بل ذلك بطريق
الانتفاخ والجوب بعد تسليم القبح ان المذهب هو الروح وهو اما عبارة عن الاجزاء الاصلية
واما ما في البدن بالكلية فلا اشكال ثم ليت شعري ما معنى الانتفاخ ههنا ان اريد به انفراج ما بين
الاجزاء فاعلم ان مثل هذا الانفراج يبطل التأليف وان اريد به تحلل الاجزاء فهو مختص

بماله مقدار على ان اصحاب
الجزء لا يقولون به (قوله
لو لم يكن البدن الثاني
مخلوقا من الاجزاء) اعلم
ان التناسخية منهم من
يقول بقدوم النفوس و
بتعلقها بالابدان بطريق
التناسخ الى ما لا يتأهى
ومنه من يقول بان النفوس
اذا استكملت بقيت مجردة
وانخرطت في سلك المجردات
واما اذا لم يتم استكمالها
فربما يتصاعد فتعلق
بالابدان الشريفة حتى
ربما يتعلق بالاجسام
السماوية لاستتمام بقية كمال
لم يحصلها وربما يتنازل في
ابدان الحيوانات الخسيسة
بحسب اخلاقها الردية

وان الجهنمى ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال بامن
مذهب الاول التناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ
لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن
الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم
ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل
الدلة قائمة على حقيقته سواء سمي تناسخا ولا (والوزن
حق) لقوله تعالى . والوزن يومئذ الحق . والميزان عبارة
عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك
كيفية وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن
اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها
عبث والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال
هي التي بوزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله
تعالى مللة بالاعراض لعل في الوزن حكمة لا انطاع عليها
وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث (والكتاب)
المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم
وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى
• ونخرج له يوم القيمة كتابا يليقه منشورا • وقوله تعالى
• واما من اوتى كتابه فيمينه نسوف يحاسب حسابا يسيرا •

ور ذائلها الكسبية فن خاله على ذلك ومن تاج بالآخرة فن لم يقل بقدوم النفوس
ولم ينكر الدار الآخرة ولم يقل بتعلق الروح ببدن بعد بدن في الدنيا فليس من مذهب التناسخ
في شيء (قوله والعقل قاصر عن ادراك كيفية) قال رحمه الله ذهب كثير من المفسرين الى
انه ميزان واحد له كفتان ولسانان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره
بذلك واما ذكره بلفظ الجمع كما في قوله تعالى واما من خفت موازينه فللاستعظام وقيل
لكل مكلف ميزان وانما الواحد هو الميزان الكبير اظهر الجلالة الامر وعظمة المقام

٩ (قوله قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن) حين سئل عليه السلام عن ذلك

وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعمائهم انه عبث والجواب مامر (والسؤال حق) لقوله عليه السلام ان الله تعالى يداني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنبك اذ يقول نعم اى رب حتى قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال الله تعالى سترتها عليه في الدنيا وانا اغفر هالك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله عليه السلام حوضى مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكثيرانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم اذق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وبزل فيه اقدام اهل النار وانكر اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تمذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان امكن من العبور عليه وبسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابطة ومنهم كالجواد الى غير ذلك كما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة في بيانها اشهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى تمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك او عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالاتيم وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) اى الجنة والنار (مخلوقتان) الآن

وبدل عليه ما قال عليه السلام في ساقه حديث طويل فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا يثقل مع اسم الله شيء قال رحمه الله وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية فتوزنان (قوله وسكت عن ذكر) الحساب اكتفاء بالكتاب يريد ان العادة قد جرت على ذكر الحساب مع هذه الاشياء لكن لما ذكر الكتاب ومعلوم انه للحساب فهم ثبوته ايضا فلم يذكر للاكتفاء به (قوله والجواب مامر) من انه على تقدير كون افعال الله تعالى معللة لعل فيه حكمة لا تطلع عليها وقد بين رحمه الله وجه حكمة تعم امثاله فليطلب من موضعهما (قوله والحوض) اختفوا في انه هل هو الكوثر او غيره وبدل على الاول ما روى انه عليه السلام قال في اثناء حديث

اتذرون ما الكوثر فقدنا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام فانه نهر وعنديه ربي « موجودتان »

عليه خير كثير هو حوض يرد عليه امتى الحديث ولذا قال في بعض الكتب والحوض في الجنة حق وصرح في شرحه بأنه عبارة عن الكوثر وقال القاضي الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها ويدل على الثاني ان الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض فيما يقال في المحشر يدل عليه ما روى عن انس قال سألت النبي صلى الله عليه وسلم ان يشفع لي يوم القيامة فقال انا فاعل فقلت يا رسول الله اين اطلبك قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فأن لم الفك قال فاطلبي عند الميزان قلت فأن لم الفك قال فاطلبي عند الحوض فاني لا اخطئ هذه الثلاثة المواطن ويدل عليه ايضا ما روى في وصف الحوض يصب فيه ميزان يمدانه من الجنة احدهما من ذهب والآخر من ورق وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او مستمد منه ينصب فيه ماء ولهذا ورد في وصف ماء احدهما مثل ما ورد في ماء الآخر وأوردتهما أئمة الحديث في الفصل المعقود لبيان الحوض واورد أئمة التفسير في بيان الكوثر الاحاديث الدالة على وصف

النهر والدالة على وصف الحوض ثم انه قد قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لا يشرب عنه الا من قدر له السلامة عن النار وقيل ان من شرب

(موجودتان) تكرر وتأكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء . لناقصه آدم وحواء واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت لليتقين واعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فأن عورض بمثل قوله تعالى * تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فساد .

منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظم بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام (قوله موجودتان تكرر وتأكيد) لان كونهما مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين اذ لا قائل بفناءهما بعد وجودهما لكن لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثر ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا من قوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع قال رحمه الله والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير (قوله لناقصه آدم وحواء واسكانهما الجنة) قال رحمه الله وحلها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمخافة لاجاع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فبوتها ثبوتها (قوله اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر) كان يحمل على التعمير عن المستقبل بلافظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار

ونحوها (قوله قلنا يحتمل الحال والاستمرار) ولا احتياج مع الاحتمال وقد أجيب بأن الاستدلال موقوف على كون الجمل بمعنى الخلق ويحتمل ان يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى تخصيص الجنة يوم القيمة للذين لا يريدون علوا في الارض وهذا لا ينافي وجودها الآن وما يقال من ان المتبادر من جمل الدار لقوم تمكنهم من التمكن فيها وهذا المعنى لازم

لوجود الجنة ففيه مالا يخفى (قوله كل شيء هالك الاوجه) اى كل موجود فان المعتزلة وان جعلوا المعدم شيئا لكن لفظ شيء ههنا بمعنى الموجود اتفاقا ما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وعلى كل تقدير فالجنة والنار خارجتان عنه عندهم لكونهما معدومتين عند وجود هذا الكلام عنه تعالى (قوله وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شيء جئ ببدله) يعنى ان المراد دوام نوعه فى ضمن افراده لا دوام شخصه فلا اشكال (قوله على ان الهلاك لا يستلزم الفناء) اى العدم بعد الوجود بل يكفى فيه الخروج عن الانتفاع بأن لا يترتب عليه

قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارضة وقالوا لو كانت موجودة تين لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلمها دأثم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الاوجه قلنا لا خفا فى انه لا يمكن دوام اكل بعينه وانما المراد الدوام بانه اذا فنى منه شيء جئ ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفى الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك فى حد ذاته بمعنى ان الوجود لا يمكن بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم (باقيتان لا تفنيان ولا يفنى اهلها) اى دأثم ان لا يطرؤ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ما قيل من انهما يهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الاوجه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لا دلالة فى الآية على الفناء وذهب الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى اهلها وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انها تسع الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحضه والزنا والفرار عن الزحف

الآثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان تركيبه « والسحر » من غير انعدامه بالكلية (قوله الشرك بالله) اى اتحاد الشريك لله تعالى بدل عليه ماروى فى رواية ابن مسعود وان تدعوا لله ندا وقد خلقك وانما خصه بالذكر لانه افحش الكفر كما انه خص فى رواية قتل الولد خشية ان يطعم منه وان يزنى حيلة الجار بمثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر ثم المذكور فى شروح الاحاديث انه

لانتفاض في الروايات الواردة في الكبائر اذ ليس في شيء منها ما يؤذن بالحصر فلا يبعد ان يلحق به شيء آخر بدليل آخر كالاجماع مثلا وما ذكره رحمه الله من انها تسمى فلم يوجد في لفظ الراوى (قوله والسحر) لاختلاف في انه من الكبائر وانما اختلفوا في حكمه فقليل يجب قتل الساحر وقيل هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان

سحره مـ يقتل غالبا ويجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا (قوله وقيل كل ما توعده عليه الشارح) ويقرب منه ما روى عن علي رضي الله عنه انها كل ذنب حتمه الله بنار او غضب اوله لئلا او عذاب (قوله الحق انها اسمان اضافيان) لكن قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل بظاهره على ان الكبائر ممتازة عن الصغائر بالذات اذ لولاها لم يتصور اجتناب الكبائر الا بعدم ارتكاب جميع ما يتصور ما هو اصغر منه وانى يتسر ذلك كذا ذكره رحمه الله وقد قيل ان الكبيرة عند الفقهاء كل ما يوجب حدا (قوله وقيل كل معصية

والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضي الله تعالى عنه كل الربوا وزاد علي رضي الله تعالى عنه السرقة وشرب الخمر وقيل ما كان مفسده مثل مفسدة شيء مما ذكر او اكبر منه وقيل ما توعده عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انها اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما فكل معصية اضيف الى ما فوقها فهي صغيرة واذا اضيف الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر (لا تخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فهذا هو المتزلة بين المتزلين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) اي العبد المؤمن (في الكفر) خلافا للخوارج فاهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول ما سيجي من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الانصاف به الايمان فيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة اوجية او انفة او كسل

اصر عليها العبد) ويقرب منه ما روى ان رجلا سأل ابن عباس اسبع الكبائر فقل هي الى سبعمائة اقرب الا انه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار (قوله وهذا هو المتزل بين المتزلين) اشار بصيغة الحصر الى رد ما توهم من ان مرتكب الكبيرة ليس في الجنة ولا في النار

عندهم اخذا من قولهم له المتزلة بين المنزلتين (قوله خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة) فان قلت يفهم من سياق كلامه ان اقتراف الكبيرة بدون اقتران شيء مما ذكر ليس بكفر ايضا مع ان الامن والياس

كفر قلت ليس الامن وخوف العقاب طرفي نقيض وكذا اليأس ورجاء العفو اذ قد يرتفعان كما في حالة الدهول عن عقاب مثلا على انه يحتمل ان يكون مراده خصوصا اذا اقترن به جميع الامور المذكورة (قوله لكونه علامة التكذيب) اما ان كان بطريق الاستحلال فظ واما اذا كان بطريق الاستخفاف فلان من اعترف بحقيقة الشرع كيف يستخف ما يوجب العقوبة النارية في اعتقاده (قوله وعلم كونه كذلك) اى امارة التكذيب فمطغه على ما قبله قريب من عطف التفسير (قوله والتلفظ بكلمات الكفر)

خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة يتأفقه نعم اذا كان بطريق الاستحلال او الاستخفاف كان كفرا لكونه علامة التكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بادالة الشرعية كسجود الصنم والقائم المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وهذا ينحل ما يقال الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينسب ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك الثاني الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على المعاصي كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اذنتا لآية وهى كثيرة الثالث اجاع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت الممتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهومذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج لو منافق وهو قول الحسن البصري فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق

سواء كان مدلولاتها تكذيبا صريحا للنبي عليه الصلاة واولا (قوله والجواب ، او منافق) النفاق اظهار الايمان وابطال الكفر واصله من نفاق اليربوع اخذ في نفاقه وهى احدى حجرتيه يكتسها ويظهر غيرها وهو موضع يرفقه فاذا اتى من قبل القاصعاء

وهي حجرته الذي يقصع فيه اى يدخل ضرب النافقاء برأسه فانتفق اى خرج ويقال النفاق ضربان احدهما ماذكر والثاني ترك المحافظة على معالم الدين سرا ومخافتها علنا (قوله والجواب ان هذا احداث للقول الخالف) يريدان ماذكروه وان كان اخذا بالمجمع عليه في تسميته فاسقا لكنه تركه من جهة جعل الفسق بين المنزلتين

(قوله فان الكفر من اعظم

الفسوق (وذلك لان
الفسوق هو الفجور و
الخروج عن طاعة الله
تعالى يقال فسق عن
امر به اى خرج و كمال

الخروج عن طاعة الله
تعالى هو الكفر (قوله
والحديث وارد على سبيل
التفليظ) فيكون المعنى
ان واجب الايمان المانع

عن الزنا وحفظ الامانة
والإيمان الذي لا يترتب
عليه ذلك ملحق بالعدم
ومن عادة البغاء ان
يحصروا النوع في الفرد

الكامل وان يقولوا للقليل
انديس منه ولا كذب فيه
اذحاهله اخراج الفرد
الناقص عن الجنس لاعتبار
خطابي (قوله حتى قل عليه

والجواب ان هذا احدث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المذنبين فيكون باطلا الثاني انه ليس بمؤمن لقوله تعالى . افن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون . جمل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن وقوله عليه السلام لا يمان لمن لا امانة له ولا كافر لما تواترت من ان الامة كانوا لا يقتلون ولا يجربون عليه احكام المرتدين ويدفونوه في مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لا يذر للمبايع في السؤال وان زنى وان سرق على رغم انك ابي ذر احببت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى * ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون * وكقوله تعالى . ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون . وكقوله عليه السلام من ترك صلوة متمدا فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى . ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى * لا يصليها الا الاشقي الذي وتولى . وقوله تعالى . ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين . الى غير ذلك

[illegible]

اي وصل الى الرغام وهو التراب يقال فعلت ذلك على الرغم من انفسه اي على كراهة منه (قوله والجواب انها متروكة الظواهر) يريدان تلك الآيات ظواهر وقعت في معارضة القواطع فيجب تأويلها فنقول المراد بما انزل الله هو التورية بقريظة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى ان قال ومن لم يحكم بما انزل الله فالمراد بمن لم يحكم هم اليهود اذ لم تعبدن نحن بالحكم بالتورية ولوسلم عموم من لم يحكم فالموصل فيما انزل الله للجنس فالمعنى ومن لم يحكم بشئ مما انزل الله ولا شك في كفره ووقع في عبارة الشارح على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر وفيه خزانة والظاهر فعموم السلب بدله وقد قيل ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما انزل الله فهو كافر وهو غلط وقع من استعمال لفظ الحكم في الاصطلاح بمعنى التصديق بل المراد بالحكم بما انزل الله

والجواب انها متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجاع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجاع فلا اعتداد بهم (والله لا ينفر ان يشرك به) باجاع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا

هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقهم وليس المراد من قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر مطلق الفسق في الكفر بعد الايمان بل حصر كماله فيه كقوله تعالى

ذلك الكتاب على وجه وكذا المراد حصر الهذاب الفظيع « لان » او الخالد على الكافرين واما الحديث فمع كونه من قبيل الآحاد وارد على سبيل التغليب مع احتمال ارادة الاستحلال (قوله والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجاع) جواب عما يقال من انه لا اجاع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب ان الخوارج لخروجهم عن الجماعة وسلوكهم طريق البدعة ليسوا من اهل الاجاع فلا اعتداد بخلافهم (قوله فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا) قال رحمه الله وعليه الاشاعة وكثير من المتكلمين « قوله وذهب بعضهم الى انه يمتنع عقلا » قال ذهب شذمة الى عدم جواز العفو في الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى اتقبل السليين المجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات لكن المذكور في بعض الكتب ان اهل السنة لا يجوزون العفو عن الكفر خلافا للاشعري وهو المناسب لما روى عن ابي حنيفة من ان الله تعالى يجازي عبادة على افعالهم يثيب على الايمان والطاعات ويعاقب على الكفر والمعاصي

وانه لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى ان يعذب من لا ذنب له لانه حكيم عادل والعذاب من غير سابقة ذنب سفيه لا يليق بالحكمة والعدل ثم ان الادلة المذكورة في الشرح انما تنم عنده من يقول بالحسن والقبح العقليين في الجملة كاعتزلة والماتريدية وهم اريد وابهل السنة في هذا المقام (قوله لان قضية الحكمة) اى حكمها وموجبها التفرقة بين المسمى والمحسن فالعفو عن الكفر في الجملة مع العقاب على الكبيرة في الجملة خروج عن الحكمة فلا يجوز نسبته اليه تعالى لاخلالهما بمأبث بالقواطع من الحكمة في افعاله وقد سقط بما قررنا ما يقال من انه يجوز التفرقة بينهما بوجه آخر مثل انابة المحسن دون المسمى وما يقال من انه يجوز ان يكون في عدم التفرقة حكمة خفية لان ذلك رفض لشهادة البديهة (قوله نهاية في الجناية) هذا دليل خطابي مع انه يعارضه خطابة اخرى هو انه تعالى عفوي يحب العفو فلا يبعد ان يصدر عنه ما هو نهاية في العفو عما هو نهاية في الجنائية وقوله لا يحتمل العفو ورفع

الحرمة غير مسلم عند الخصم ولو سلم فترتب قوله فلا يحتمل العفو ورفع الترامة عليه ممنوع واعلم انه لم يصدر قوله والكفر نهاية الخ بلفظ ايضا كما صدر به الدليلين المذكورين فيما بعده فيحتمل ان يكون ذلك من سياق

لان قضية الحكمة التفرقة بين المسمى والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الترامة وايضا الكافر يعتقد حقا ولا يطلب له عفو او مفسرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويفسر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة او بدونها خلافا للعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته

قوله لان قضية الحكمة فيكون المجموع دليلا واحدا فتدبر (قوله وايضا الكافر يستقده حقا) وهذا يشمل المعاند كما دل عليه قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم (قوله وايضا هو اعتقاد الابد) يعنى ان الكافر يمتقد ان الحق ما هو عليه ابد او ليس في عزيمته الرجوع عن ذلك اصلا فيجب ان يكون جزاؤه على وفق معتقده وهذا ايضا خطابي (قوله وفي تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته) ولرعاية ذلك لم يبال بتخصيص الحكم بالشرك بالله وان شاركه في ذلك سائر انواع الكفر على ان في قوله ما دون ذلك دون ان يقول ما سوى ذلك او ما عداه اشارة الى ذلك اذ الكفر ملة واحدة وانواعها شرك في تعريض صاحبها للعقوبة النارية فليس بعضها دون بعض ولهذا فسر بقوله من الصغائر والكبائر فان الكبيرة في العرف يراد بها ما عدا الكفر واتماخص في الآية الكريمة ذكر الشرك لما ان كفار مكة كانوا مشركين وكان ذكر الشرك حينئذ في قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا يذكرون المسلم في مقابلة المشرك ويسأل احدهم اذا اتى آخر أمسلم أنت أم مشرك

قوله والآيات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة) اما الآيات فمثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات اويوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم واما الاحاديث فمثل قوله عليه السلام في اثناء حديث سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم وقوله ومن جاء بالسيئة فجزاؤه سيئة مثلها او اغفر وقوله ومن لقيني بتراب الارض خطيئة لقيته بمثلها مغفرة وقوله فيقول فاشهدكم اني قد غفرت لهم واعطيتم مأسألو واجرتهم مما استجاروا يعني اهل الذكر (قوله والمعتزلة يخصوصونها) اي النصوص الواردة في هذا المعنى من الآيات والاحاديث وقد رد علماءنا عليهم بان ما ذكرتم خلاف الظاهر ولا ضرورة في العدول اليه وبان تعلق المغفرة بامدود الشريك وعن يشاء يمنع من ذلك اذ المغفرة بعد التوبة يعم الشريك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم وما اعتذروا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشيئة ترك للاعتزال

والآيات والاحاديث كثيرة في هذا المعنى والمعتزلة يخصصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذهب المغفور عن عومات الوعيد

او بان الفعل الواجب بالاختيار يصح تعليقها بالاختيار جهل بما ينزله الاسلوب من خصوص الحكم بالبعض وبان ذلك انما يستقيم لو لم يتعين الارادة والفعل بل كان له

الخيرة بين ان يريد فيفعل ولا يريد فيتروك وقد يقال الضمير « وزعم بعضهم » في تخصيصها عائدا الى المغفرة المدلول عليها بقوله ويعفو ولا يرد ما ذكر لكن لا طائل تحته اذ المعتزلة قد اولوا النصوص المذكورة بما ذكره رحمه الله ورد عليهم بما ذكره على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه او لا ثم ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله وتمسكوا بوجهين) لما خصوا النصوص الدالة على المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة ظهر انهم لا يجوزون العفو عن الكبائر من غير توبة فبين تمسكهم في ذلك من العقل والنقل فاجاب عن تمسكهم بالنصوص باننا لم نعممها وادلتنا على ان كل عاص يعاقب بل لا تدل الاعلى ان العاصي يعاقب في الجملة ولا ينافي ذلك عفا عن بعض العصاة واولسب عمومها فيجب تخصيصها واخراج المذهب المغفور عنها بدنتا لهما اياه جمعا بين الادلة

(قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم) ذهب الاشاعرة ان الثواب فضل من الله تعالى قد وعده المطيع فيقبحه من غير وجوب عليه لان الخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله عنه وان العقاب عدل وعده العاصي وله ان يعفو عنه لان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا بل كرما يتمح به على ما دل عليه قوله * واني ال اوعده * او وعده لخلف ايعادى ومنجز موعدى * واعترض عليه بان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفاؤه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى وما قيل ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساده والذي يحتاج بالبال ان الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعد

في المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الاعداد فلا كرب في الاخلاف في النقص وعرفت الحال فيه واما قوله ما يبدل القول لدى فلعل المراد به هو القول الثابت كقوله لا ملائ جهنم من الجنة والناس اجين اما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك (قوله كيف والعمومات الواردة في الوعيد) صريح فيما ذكر من ان الاعداد عام فيكون المغفرة اخلافا للوعيد

وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى والثاني ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقرير له على الذنب واغراء لا غير عليه وهذا يناقض حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة من التهديد ترجع جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء * قوله تعالى * لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها * والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والا حادith

(قوله لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر مادون ذلك) وجه الاستدلال انه قصر مغفرة مادون الشرك في الآية على من يشاء ويفهم منه ان ذلك غير غافر للبعض فيكون معاقبا عليه فيكون الصغيرة معاقبا عليها في الجملة وبهذا ظهر بطلان ما توهم من ان ما ذكره الشارح من الادلة انما يفيد جواز المغفرة ولا نزاع فيه لاجواز العقاب كما هو المطلوب العجب انه كيف يتوهم ذلك في الدلائل الثاني وفيما اجل ذكره من الآيات والاحادith مثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومثل ما روى انه عليه السلام سرق بقرين فقال انهما معذبان وما يعذبان في كبيرة اما احدهما لا يستنزعه عن البول واما الآخر

فكان يمشى بالنميمة (قوله وذهب بعض المعتزلة) المشهور ان المعتزلة لا يجوزون العقاب على الصغيرة ويدل عليه ماقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة دائمة والعقاب مضرة خالصة دائمة فهما متافيان وكذا استحقاقهما ومن ههنا ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة مخلد في النار وقالوا بالاحباط (قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر) يرد عليه انه يلزم ان لا يجوز العقاب على ماء - دا الكفر صغيرة كانت او كبيرة فقليل المعنى نكفر

وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يحجز تعذيبه لاعمى انه يعتنع عقلا بل بمعنى انه يجوز ان يقع لقيام الادلة السمية على انه لا يقع كقوله تعالى * ان يجتنبوا كبائر ما نهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم * واجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل واحدة في الحكم اولى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد الى الآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق لانه اعاد ليعلم ان ترك المؤاخذة عن الذنوب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذا لم تكن عن الاستحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق وبهذا يؤول النصوص الدالة على تحايد العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسول والاخبار في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار) خلافا للمعتزلة وهذا مبنى على ماسبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة أولى وعندهم للمم يحجز لم تجز لنا

عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب للكفرة وقيل الاستثناء مقدر اى نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا ولما ورد عليه ان تقدير الاستثناء يغنى عن حمل الكبائر على الكفر اجيب بانه لولا ذلك لم يتيسر تقدير الاستثناء اذ لا دليل عليه ح ولانه يأبى عنه قوله ان تجتنبوا كبائر ولا يخفى عليك بمد هذين الوجهين ان الاقرب ان يجري الآية على ظاهرها ويخص منها المعاصي المعاقب عليها بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المؤمنين وانما وجب حمل الكبائر على الكفر ليظهر لتعليق

تكفير السيئات في الجملة باجتنابها فائدة (قوله والشفاعة) اى المشفعية (وقوله وعندهم) قوله (لا لم يحجز) اى العفو والمغفرة لانه كما عرفت عبارة عن التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بغير الكبائر واصحابها مخلدون في النار عندهم (قوله لم تجز) اى الشفاعة لا سقاط العذاب وفي هذا الكلام دلالة على انه لا يجوز العقاب على الصغيرة عندهم كما هو المشهور

(قوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) دلت الآية على ان لاستغفاره عليه السلام لذنوب اهل الايمان نفعا والا لما امر الله تعالى به وطلب المنفرة للذنوب شفاعته في اسقاط عذابها فثبت المطلوب (قوله بعد تسليم دلائها على العموم في الاشخاص) اشارة الى ما قيل من ان الضمير لليهود اذ الآية فيهم فيكون عدم قبول الشفاعة مختصة بهم والتخصيص بالزمان ظاهر لا تجزى جار على يوما اى فيه ويحتمل ايضا

ان يكون مخصوصا ببعض الاحوال كحال الامر بالنار وحال تطاير الكب وكذا الحال في الآية الثانية وقد قيل ان النفس نكرة وقت في سياق النفي فيكون عاما فالضمير العائد اليها يكون عبارة عن النفس البهيمية فيعم ايضا لوقوعها في سياق النفي كما اذا قلت لم اسمع رجلا دخل الدار ولم اره والمبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولهذا جعل رحمه الله الجواب الممول عليه انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة وهذا ما قال الامام الرازى دليلكم لابد ان يكون عاما في

قوله تعالى * واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات * وقوله تعالى * فاستغفهم شفاعته الشافعين * فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعتها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق بأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضى ان يتوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه اذا تقوم حجة على من يقول بعموم المخالفة وقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو المشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بقوله تعالى * واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعته * وقوله تعالى * مال للظالمين من حيم ولا شفيع يطاع * والجواب بعد تسليم دلائها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصفات مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان النائب ومرتكب الصغيرة المختب عن الكبيرة

الاشخاص والازمان ودليلنا يجب ان يكون خاصا اذ لا نقول بثبوت الشفاعة على الوجه العام فالترجيح معنا اذ الخاص مقدم على العام ولما كان بين تسليم عموم الاشخاص واختصاص الحكم بالكفار نوع منافرة اقتصر في شرح المقاصد على تسليم عموم الازمان والاحوال لكنك قد سمعت ان التخصيص قصر العام على بعض

غيرى فالهمزة فيه للتعدية الى المفعول الثانى يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب والمخالفة كذا ذكره الزنجشبرى وقال تعديته بالباء لتضمنه معنى اقروا واعترف واما تعديته باللام كما ذكره الشارح فلتضمنه معنى انقادوا واذعن (قوله كافى قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا) هذا ليس باستشهاد بل تمثيل فلا يرد ما يقال انه يحتمل ان يكون اللام مزيدة لتقوية العمل فالاولى ان يستشهد بمثل فان لم تؤمنوا الى فاعتزلون على ان كونه صلة ظاهري صلح للتمسك (قوله وليس حقيقة التصديق) يريد ان التصديق ليس عبارة عن العلم بصدق الخبر او المخبر والالزام ان يكون كل عالم بصدق النبي عليه السلام مؤنابه وليس كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين بصدقه عليه السلام كادل عليه قوله تعالى الذين آتيناكم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم

ومجدوا بها واستيقنتها انفسهم الى غير ذلك بل هو اذعان لما علم واتقياد له وسكون النفس اليه واطمئنانها به وقبولها بذلك بترك الجحد والعناد وبناء الاعمال عليه وهو امر زائد على العلم بل ربما يتعلق بالمظنون والمعتقد ايضا ولهذا يبنى العمل عليهما واما ان ماهيته

كافى قوله تعالى حكاية . وما انت بمؤمن لنا . اى بمصدق وبالباء كافى قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث اى ان تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع فى القلب نسبة الصدق الى الخبر والمخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالى رحمه الله وبالجملة هو المعنى الذى يبرعنه بالفارسية بـكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال فى اوائل علم الميزن العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا

ماهى ففهم من جملة من مقولة الكيف وسيجى تفصيل مقالته ومنهم من جعله « من » كلاما نفسيا ومنهم من جعله عبارة عن العلم مع زيادة اعتبار والشارح مال الى يجعله من الكيفيات النفسانية ومن قبيل العلم ولهذا صرح من ابن سينا ما جعله من احد قسمى العلم واما ما يقال من انه امر قطعى صرح فى شرح المقاصد فكيف يصح جعله احد قسمى العلم مع شموله الظن فقد عرفت فساده ولم يوجد من كلام الشارح ما يدل عليه بل رد على من قال بوجوب اليقين فى باب الايمان ومال الى ان الظن الذى لا يخطر معه احتمال النقيض يكفى فى ذلك كما ذكره صاحب المواظف مع بت القول بانه لا بد فيه من التصديق والاذعان بل انما يتردد كلامه فى انه هل يمكن حصول اليقين بدون التصديق

كما يشعر به كلامه في هذا المقام اولا كاسمجي ما يدل عليه لافي عكسه (قوله من امارات الانكار) الانكار القلبي كالانكار اللساني وشدة الزنار مثلا فانما نحكم بالظاهر ونجري على

ما يفيد الامارة من كونه مكذبا لامصدقا كما نحكم باسلام المنافق ونجري عليه احكامه واما انه هل هو كذلك فيما بينه وبين الله تعالى فان لم يكن الامارة مما جعله الشارع من امارات الكفر فظاهر انه ليس كذلك والا فهو كافر فيه ايضا شرعا اذ التصديق وان كان موجودا حتمية لكن لا اعتدابه شرعا فهو في حكم الغم كاي مان اليأس هذا ما قال رجه الله لا اعتداد بالتصديق مع تلك الامارات فلا مناقصة بينه وبين ما ذكر في الكتاب كانوا هم (قوله الان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا) يريد ان المكلف مكلف بالتصديق على كل حال بخلاف الاقرار فانه قد يسقط في بعض الاحوال واما الصيان المجانين فهم ليسوا بمكلفين بالايمان حتى يتصور سقوط ركن

من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام وسلم واقربه وعمله ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصم بالاختيار نجعله كافرا لما أن النبي عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا الكلام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسألة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) اي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجالا وانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق لوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا لا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى * وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون * (والاقرار به) اي باللسان الان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كافي حالة الاكرام فان قيل قد لا يثبت التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاعده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسلمن آمن في الحال اوفي الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب وهذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب والتصديق والاقرار بل ايمانهم وكذا كفرهم امر حكمي (قوله التصديق باق في القلب) اما

لانه ليس بأدراك بل هو كلام نفسى على ما وقع فى كلام الامامين ولانهم المتأففة بينا وبين النور
وامالانه لامنافاة بين نور المرء وادراكه امالانه لاتضاد بينهما على ما هو رأى الفلاسفة
وامالعدم اتحاد محلهم على ما يشعر به قوله عليه السلام ينال عيني ولا ينال قلبي كما هو رأى
الاستاذ ولوسلم المتأففة كما هو رأى شاعرة فالشارع جعل التصديق فى حكم الباقي مالم
يطرأ عليه ما يضاذه وكذا يمكن ان يقال مثله فى الاقرار لكن الظاهر ان معنى كون
الاقرار ركنا من الايمان انه لا يتم بدون الاقرار ولا حاجة الى اعتبار بقائه اصلا
كما ان حكم الاعمال عند من يجعلها ركنا مثل ذلك قد دبر (قوله وانما الاقرار شرط
لاجراء الاحكام فى الدنيا) لكنه قد يكتفى بدليله كوجوده فى دار الاسلام وسائر امارات

والدين اذ لم يمكن له كفر معلوم
قال رحمه الله لا يخفى ان
الاقرار لهذا الغرض لا بد
وان يكون على وجه الاعلان
للامام او غيره من اهل الاسلام
بخلاف ما اذا جعل ركنا فانه
يكفى له مجرد التكلم وان لم
يظهر على غيره (قوله
والنصوص معاضدة لذلك)
انما جعلها معاضدة لاجبا
عليه لما انه يحتمل ان يكون
تخصيص القلب بذكر
لكونه رئيس الاعضاء

واما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا لما ان تصديق
القلب امر باطن لا بد له من علامة فى صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا فى احكام الدنيا ومن
اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمناقض فبالعكس وهذا هو اختيار
الشيخ ابى منصور رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله
تعالى . اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقال الله تعالى . وقلبه
مطمئن بالايمان . وقال الله تعالى . وما يدخل الايمان فى قلوبكم .
وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبى على دينك وطاعتك وقال
عليه السلام لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هل شققت
قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون
منه الا التصديق باللسان والنبي عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون
من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار
عمافى قلب قلت لا خفاء فى ان المتعبر فى التصديق عمل القلب

ومستبعا لما عداه على ما دل عليه قوله عليه السلام الاوان فى الجسد لمضفة « حتى »
اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهى القلب والحديث ايضا
يفيد اعتبار عمل القلب لاعدى اعتبار اللسان ومن ههنا جعل فى شرح المقاصد هذه
النصوص حجة على من يحمل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللسانى كالكرامية
(قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق) حاصله اما سلمنا ان الايمان عبارة عن
التصديق بشهادة العقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل فى الشرع
لى معنى آخر اذ لا دليل عليه ولانه قد كثر خطاب العرب به فى الكتاب والسنة من
غير بيان انهاء فلو اراد به غير ما يعرفونه من افعالهم لكان ذلك خطايا بما لم يفهم ولما صح

امثالهم من غير استفسار ولهذا قال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله فظهر انه لم يعتبر فيه شرعا الا لخصوص باعتبار متعلقته بسد ما يريد به المعنى
اللغوى لكن التصديق عند اهل اللغة هو التلطف بكلمة تدل على قبول الخبر فيجب
ان يحمل الايمان عبارة عن الاقرار باللسان لاعن التصديق القلبي اوعن مجموعهما
(قوله حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق الخ) رد عليه بان هذا انما يدل على
ان فعل اللسان من غير اعتبار دلالاته على فعل القلب لا يعد عرفا و لغة ايمانا ولا تصديقا
لكن دلالة الالفاظ على معانيها دلالة وضعية يمكن تخلف مدلولاتها عنها فاعتبار الدلالة
لا يستلزم اعتبار المدلول

والحق ان العبرة بالمعنى وبها
تناط الاحكام والالفاظ
انما وضعت دلائل عليها
ووسائل الى ادائها
وما ذكره تنبيه عليه ورد
لما ذكر في السؤال من ان
اهل اللغة لا يعرفون منه
غير الاقرار باللسان وهو
كاف فيه (قوله فلا نزاع
في انه يسمى مؤنفا لغة)
وذلك لان الايمان في اللغة
كما يطلق على التصديق
القلبي يطلق ايضا على
الاقرار باللسان لكونه دليلا
عليه حتى توهم الكرامية انه

حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه
لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف
بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي ومؤمن به ولهذا
صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى *
ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم
بمؤمنين . وقال الله تعالى . قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا
واكن قولوا اسلمنا * واما المقر باللسان وحده فلا نزاع
في انه يسمى مؤنفا لغة ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا
وانما النزاع في كونه مؤنفا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه
السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة
الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي
في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منه قد على ايمان
من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع
من حرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد
كلتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور
المتكلمين والمحدثين والفقهاء

لا يطلق على غير ذلك لغة وقيل معنى كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ المؤمن على المقر
باللسان حقيقة بناء على وجود اماراته فان ذلك كاف في اطلاق الالفاظ على سبيل
الحقيقة في الامور الخفية كالغضبان والفرحان وفساده غنى عن البيان (قوله لا يكفي
في الايمان فعل اللسان) بل يجب فيه فعل الجنان سواء جعل نفسه او شرطه او شرطه
على مذهب اليه الرقائى من اشتراط المعرفة لكنه لكونها ضرورية لم يجعلها

جزأ من الايمان المكتسب وكذا القطان اشترط التصديق والمعرفة لكن جعل
الايمان نفس الاقرار (قوله ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
بالاركان) قال رحمه الله فعلى هذا المذهب قد يحمل تارك الاعمال خارجا عن الايمان
داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل ايضا وهو القول بالمتزلة بين المنزلتين واليه

ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله (فاما الاعمال) اى الطاعات
(فمى تتزايد فى نفسها والايمان لايزيد ولا ينقص)
فهنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخله فى الايمان للمصر
من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد فى الكتاب
والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى . ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات . مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة وعدم
دخول المعطوف فى المعطوف عليه وورد ايضا جمل الايمان
شرط صحة الاعمال كفى قوله تعالى . ومن يعمل من الصالحات
وهو مؤمن * مع القطع بان الشروط لا يدخل فى الشرط
لامتناع اشتراط الشئ بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان بان ترك
بعض الاعمال كفى قوله . وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا .
على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشئ بدون ركنه ولا يخفى
ان هذه الوجوه انما تقوم بحجة على من يحمل الطاعات ركانا من
حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأى
المتزلة لاعلى مذهب من ذهب الى انه ركن من الايمان الكامل
بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو
مذهب الشافعى وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها
فيمسبى والمقام الثانى ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص

ذهب المعتزلة وقد لا يحمل
خارجا من الايمان بل يقطع
بعدم خلوده فى النار وهو
مذهب اكثر السلف وجميع
ائمة الحديث وكثير من
المتكلمين والمحكى عن
مالك والشافعى والاوزاعى
رحمهم الله ثم قال
وعليه اشكال وهو انه
كيف لا يتنى الشئ بانتفاء
ركنه واجاب بان الايمان
يطلق علا ما هو الاساس
والاصل فى دخول الجنة
وهو التصديق وحده وعلى
ما هو الكامل المنجى وهو
الذى عد العمل ركانا منه
وموضع الخلاف ان مطلق
الاسم الاول والثانى (قوله
وعدم دخول المعطوف
فى المعطوف عليه) اى

العطف بظاھر يقتضى ذلك فيجب العمل به ما لم يرد عنه قائم البرهان (كاسر)
كسائر الظواهر فلا يرد عليه ما يقال لم لا يجوز ان يكون عطفه اهتماما بشأنه وتحريضا
عليه لكونه كال الايمان وسببا لترتب ثمرته عليه (قوله لامتناع اشتراط الشئ
بنفسه) فان المشروط بشئ مشروط بكل جزء من اجزائه فلو دخل المشروط فى الشروط
يلزم اشتراط الشئ بنفسه والقول بأن المراد بالشرط ما عدا المشروط عدول

عن الظاهر وأما القول بأن المراد من الإيمان في الآية هو اللغوي فممن نلتزمه ونزيد عليه أن الشأن ذلك في جميع استعمالات الشرع ويتمسك في ذلك بما سمعت من الوجوه وأن أراد بذلك أنه لم يعتبر فيه خصوصية باعتبار المتعلق فبطلانه ظاهر (قوله كما مر من أنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان) إذ قد سبق أن التصديق ليس عبارة عن

وقوع الصدق في القلب أي الجزم بذلك من غير اذعان وقبول بل عن اذعانه وقبوله بعد علمه ثم أن اعتبار الجزم في الإيمان هو المشهور فيما بين الجمهور وقد عرفت أن ميل الشارح وصاحب المواقف إلى اعتبار الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض فيه أيضا (قوله وفيه نظر لأن الاطلاع على تفصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي عليه السلام) وجوابه أن تلك التفاصيل لما كان الإيمان بها برمتها اجالا حاصلا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الإيمان من النقصان إلى الزيادة بل من الاجال إلى التفصيل

كما مر من أنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى أن من حصل له حقيقة التصديق فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلا والآيات الدالة على زيادة الإيمان محمولة على ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله أنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعض فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه نظر لأن الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي عليه السلام والإيمان واجب اجالا فيما علم اجالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفا في أن التفصيلي أزيد بل اكمل وما ذكر من أن الاجال لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف بأصل الإيمان وقيل إن الثبات والدوام على الأزمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله أنه يزيد بزيادة الإيمان لما أنه عرض لا يبتغي إلا بتجدد الامثال وفيه نظر لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة عمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فإنه يزيد بالأعمال وينقص بالمعاصي

فقط بخلاف ما في عصر النبي عليه السلام فإن الإيمان لما كان عبارة عن التصديق بحملة ما جاء به النبي عليه السلام فكلما ازداد تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة وما ذكره من أن التفصيلي أزيد ممنوع وقوله واكمل مسلم وغير مفيد وستقف على مرید تحقیق لهذا المقام (قوله وفيه نظر لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء

لا يكون من الزيادة) وجوابه ان الزيادة تنصور من وجوه كالشدة والعدة والمدة ولا يخفى ان الوجود في زمان اكثر ان كان باقيا فهو ازيد بحسب المدة وان كان متجددا فبحسب العدة وان لم يكن ازيد بحسب الشدة (قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر) اما اذا اريد بالايمان مطلق الطاعات فرضا كان او نفلا تركا كان او فعلا كما ذهب اليه الخوارج وابو الهذيل وعبد الجبار من المعتزلة

ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات جزأ من الايمان و قال بعض المحققين لانسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي لكن بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساد لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكره عنادا واستكبارا قال الله تعالى * وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق

فازديادها وانتقاصها بحسب المواظبة في غاية الظهور واما اذا اريد بها ما هو المفروض منها من الافعال والتروك كما ذهب اليه الجبائيان واكثر معتزلة بصرة فازديادها وانما هو بحسب ازدياد او قاتها وانتقاصها بحسب انتقاصها وبعدم وجوبها كما في الحج والزكاة قال رحمه الله الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب ينبغي ان لا يكون مذهباً لاحد (قوله بل يتفاوت قوة وضعفا) هذا مسلم لكن لا طائل تحته

اذا النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية اعنى القلة والكثرة فان «عبارة الزيادة والنقصان اكثر ما تستعمل في الاعداد واما التفاوت في الكيفية اعنى القوة والضعف فنخرج عن محل النزاع ولهذا ذهب الامام الرازي وكثير من المتكلمين الى ان هذا النزاع لفظي راجع الى تفسير الايمان وهو التحقيق الذي يجب ان يعول عليه

(قوله عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر) اى تسكين النفس عليه وتوطئتها على العمل بمقتضاه وكفها عن ان تتلقاه بالرد والانكار والعناد والاستكبار ويقرب منه

ما قيل من ان التصديق القلبى غير كاف بل لابد من الاقرار باللائان لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وبهذا يندفع الاشكال الذى اورد عليه (قوله وبهذا الاعتبار يصح التكليف بالايمان) يبنى ان مقتضى ما ذكر ان لا يصح التكليف بالايمان اذ لا تكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله تعالى عاده على خلق الايمان عقيب افعال مخصوصة لنا اختيارية صح التكليف به بذلك الاعتبار كما عجم النهى عن القتل والاعتراض عليه على ما سلف بيانه (قوله ولا يكتفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك) فيلزم ان لا يعتبر تصديق من شاهد المعجزة فانقل ذهنه الى صدق مدعى النبوة انتقالا دفعيا وتكليفه بتحصيل ذلك بالاختيار تحصيل الحاصل على انه حصل له اى المسمى

عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبى يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على الجسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك فى القلب من غير اختيارك لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشئين وشككنا فى انها بالاثبات او بالنفى ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار فى مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا واختياريا ولا يكتفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانح يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله لا يكفر الماندين المستكبرين هم وعلى تقدير الحصول فكفرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وهما من علامات التكذيب والانكار (والايمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر

وتكليفه بتحصيل ذلك بالاختيار تحصيل الحاصل على انه حصل له اى المسمى

بكرويدن فكيف لا يكون مؤمناً فالصواب ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله
ان لم يكن حاصلًا وبعدم مقابلته بالرد والانكار بعد حصوله كما اشترنا اليه سابقا واليه ينظر
قوله وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بانكارهم بالالسان واصرارهم على الفساد
والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار (قوله ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فاوجدنا فيها غيريت من المسلمين) فان كلمة غيريت يجب حملها
على معنى الاذلا يستقيم جعلها صفة بمعنى المغاير وهو ظ فيكون المعنى فاوجدنا فيها
من المؤمنين الاله بيت واحد من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان
يتحد الايمان بالاسلام وانما جعله مؤيدا للاجحة لانه يكتفي في صحة الاستثناء تصديق المؤمن والمسلم
في الجملة وان كان المؤمن اعم (قوله ولا نفى بوحدهما الا هذا) يريد انه ليس المراد بوحدهما
هو ترادفهما لا نزاع في تغاير مفهوميهما بحسب اصل اللغة فان الاسلام عبارة عن الخضوع

ويؤيده قوله تعالى . فاخرجنا من المؤمنين . فاخرجنا فيها غيريت من المسلمين . وبالجملة لا يصح
في الشرع ان يحكم على احدهما بغيره ومن وليس بمسلم او مسلم
وليس بمؤمن ولا نفى بوحدهما سوى هذا فظاهر
كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك
احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في
الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من
اوامره ونواهيه

والانقياد والايمان عبارة
عن التصديق بل المراد
بوحدهما وحدة ما يراد
منهما في الشرع وتساويهما
بحسب الوجود بمعنى
ان كل من اتصف باحدهما
فهو متصف بالآخر
ومن زعم ان المراد

بوحدهما عدم صحة سلب احدهما عن الآخر هو اعم من الترادف
« والاسلام »
والتساوي فقد اخطأ ولله ظن ان ضمير وحدهما راجع الى المؤمن والمسلم لا الى الايمان
والاسلام كما هو المدعى فان قلت فسر الخضوع والانقياد بقبول الاحكام والاذعان وجعله
حقيقة التصديق فهذا صريح في الترادف قلت هو بيان لاتحاد مؤداهما وحاصل معنيهما وهو
لا يستلزم الترادف وقد استدلل على الترادف بقوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه
فان الايمان مقبول ممن يتبعه بلا شبهة ولو كان غير الاسلام لم يكن كذلك واجيب بأن المفهوم
من الآية ان الدين المغاير للاسلام غير مقبول ممن يتبعه لا كل شيء يغايره والايمان ليس
بدين اذ الدين كما عرفت في اول الكتاب يشتمل الفروع والاصول بل ربما يخص بالفروع
والايمان عبارة عن الاصول الاسلامية والاسلام هو هذا الدين فيكون مشتقاً على
عل الجنان والاركان ومن ههنا شاع فيما بينهم دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان فهو

غير الايمان بحسب المفهوم عند من يجمله عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار لكن الايمان جزء منه او شرط له فلا ينفك عنه فلا يكون غيره بالمعنى المراد فان قلت يلزم على ذكرنا ان يكون المصدق الخلل بالطاعات مؤمنا غير مسلم قلت المتدين بدين هو الملتزم بسلوك طريقه وان كان مقصرا في ذلك ومن ههنا لم يبق بين الاسمين كثير فرق في المعنى وكان مظنة للترادف هذا والظاهر ان من ادعى الترادف او عدم التغاير لا يحمل الاسلام عبارة عن ديننا بل عن الانقياد والتسليم وذلك اما نفس التصديق او مسبب عنه لازم لا يفارقه وقد وقع

في كلام الشارح ان الدين عبارة عن الطريقة الثابتة عن النبي عليه السلام والايمان ايضا كذلك فيكون ديننا مثل الاسلام فتأمل (قوله والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته) اى التسليم لكونه خالقا لكل مستوجبا للعبادة منهم (قوله فاند صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان) وذلك لانه تعالى رد قولهم آما بأنه كذب وهو في قوة نهيمهم عنه ولهذا استدرك عليهم فامرهم بان يقولوا أسلنا

والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وهذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالإيمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا تغايران ومن أثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم أو أسلم ولم يؤمن فان أثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبهما الاظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى . قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا . صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلت المراد ان الاسلام المعتبر الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان . فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد بان لا اله الا الله وان محمد رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي . قلت المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة

ولولم يكن هذا ايضا صدقا لما صح نهيمهم عنه وأمرهم بهذا ومن ذهب عليه هذه النكتة ذهب الى ان الاولى ان يقال في الجواب قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولهذا صح ان يقال ولكن قولوا آما (قوله وهى في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن) وذلك لان الاسلام في الاصل هو مجرد الانقياد والخضوع لكن المعتبر منه شرعا هو الانقياد الظاهر وان لم يعتد به شرما (قوله دليل على ان الاسلام هو الاعمال) من التلفظ بكلمة الشهادة واقام الصلاة

وايتاء الزكوة والصوم والحج لا التصديق القلبي كما يشعر به كلام المص ولا الانقياد
الباطني اللازم له كما يفضح عنه كلام المشايخ فلا يستقيم لا الترادف ولا عدم التباين
لوجود الايمان بدون الاسلام في الجملة (قوله لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي
الجواز) يريد ان القائل اذا نوى به غير الشك من محتملات اللفظ فلا شيء عليه غير ترك الاولى
واما الشك فلظهور اللفظ فيه لا يحتاج الى النية ولهذا ذكر في الفتاوى ان قائله يكفر
ان لم يأول روى عن ابن عمر انه اخرج شاة ليدبح فبره رجل فقال اؤمن انت قال نعم

ان شاء الله قال لا يدبح نسكى
من يشك في ايمانه ثم صر به
رجل آخر فقال اؤمن
انت قال نعم فامر به ببيع شاته
فصرف ظاهرا الاستثناء
الى الشك ولم يجعل قائله
مؤمنا كاترى (قوله بل مثل
قولك انا راشد متق ان
شاء الله) فان كل واحد
من الايمان والرشاد
والتقوى مما يكتب
بالاختيار ويرجى البقاء
عليه في العاقبة والمآل
ويحصل به تزكية النفس
والاعجاب ولكن ههنا
فرق دقيق به يحسن
الاستثناء في الرشاد
والتقوى دون الايمان

ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء
الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المنعم الخمس وكما قال
عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول
لا اله الا الله وادناها امانة الاذي عن الطريق (واذا وجد
من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن
حقا) لتحقيق الايمان (ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء
الله) لانه ان كان لا شك فهو وكفر لاحالة وان كان للتأديب
واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى اول الشك في العاقبة والمآل
لا في الآن والحال اول تبرك بذكر الله اول تبره عن تزكية
نفسه او الاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك فهذا
قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا
معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى
الصحابه والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب
ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة
ولما لا يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما تحصل
به تزكية النفس الاعجاب بل مثل قولك انا راشد متق
ان شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل
للمبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر

وهو ان الرشاد اعنى الاهتداء بعمل الصالحات والتقوى اى الانتهاء عن « لكن »

المنهيات ليس واحد منهما شيئا محصلا يحصل تمامه لاحد في وقت معين فليس
الراشد من عمل صالحا في الحال او في حين من الاحيان وكذلك المتقي ليس من اجتناب المحارم
في حين من احيان كونه مكلفا بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر
وتزجر عن ارتكاب المناهي وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر منها

ما هو في القوة والثبات بحيث يفي بكسر الشهوات وقهر النفس الارماة ويبقى مدة العمر ومشق للانسان بذلك فكيف لا يشك في حصوله واما الايمان فهو امر آني الحصول يحصل لمن هداه الله بتمامه دفعة واما قوته وثباته فامر خارج عن مدلول قوله انا مؤمن فلا وجه للشك والاستثناء (قوله لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف) يريدان كل مؤمن وان كان تصديق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به حاصله اجالا لكنه ربما يكون ضعيفا فاذا جاء الى التفاصيل وخصوصيات الامور التعبدية الشاقة ربما يكون لبعض النفوس

لسبب الخذلان واتباع الهوى والشيطان شيء من استنكار او استكراه قلبي اولساني ينافي اذعانها ويحيى بالنقض على تصديقها وان لم يكن لها شعور بذلك فلهذا قيل يذنب للمؤمن ان يتعود هذا الدعاء صباحا ومساء اللهم اني اعوذ بك من ان اشرك بك شيئا وانا أعلم واستغفرك لما لا أعلم فانه نجاة عن الوقوع في هذه الورطة لوعده النبي فلا جزم لاحد لحصول الايمان النجى السالم عن شوب امثال

لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل النجى المشار اليه بقوله تعالى * اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم * انا هو في مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعر انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والمصيان والكافر الشقي من مات على الكفر ونعوذ بالله تعالى وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما يشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس * وكان من الكافرين * وقول عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشار الى بطلان ذلك بقوله (والسعيد قد يشقى) بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله تعالى (والشقي قد يسعد) بان يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة والشقاوة

ذلك فلا جرم يحال به على مشيئة الله قال رحمه الله وهذا قريب لولا مخالفة لما يدعيه الخصم من الاجاع والاذكر في الفتاوى من الروايات (قوله وكان من الكافرين) دلت الآية على ان ابليس لم يزل كافرا مع صحة ايمانه وكثرة طاعته قبل خلق آدم عليه السلام حتى عد من الملائكة وصح استنائه منهم استثناء متصلا في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فظهر ان المعتبر هو ايمان الموافقة الى الوصول الى آخر الحياة واول منازل الآخرة وایمان الحال وان كان ايمانا حقيقة لكن لما لم يترتب عليه ثمرات الايمان لم يعتد به فالایمان المعتبر غير مقطوع الحصول فيدخله الاستثناء

والوجهان الاخيران يفيدان صحة حقيقة الاستثناء بخلاف الوجه الاول فانه يفيد صحة صيغة الاستثناء وليس النزاع الا فيها (قوله دون الاسعاد والاشقاء) فان الله تعالى موصوف ازلا وابدا باسعاد المرء وقت سعادته واشقائه وقت شقاوته لانه لا يتبدل فيهما اصلا وانما التبديل في سعادته وشقاوته ومعنى قوله عليه السلام السعد من سعد في بطن امه ان الفائز بالسعادة الحقيقية من علم الله انه يختم له بالسعادة وهو في بطن امه كذا المحذول بالاشقاء الابدى من علم انه يختم بالاشقاء في ابتداء فطرته وهذا لا ينافي ما ذكرنا من تبديل السعادة والشقاوة

عليه (قوله بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) اى تستوجبه ولا تتم بدونه لكن لما كان رعاية وجه الحكمة في افعاله تعالى امرا تفصيليا وشيئا عاديا لا واجبا عقليا لم يجب عليه تعالى موجه ومقتضاه ايضا ومن خفى عليه هذا المعنى قال معنى قوله تقتضيه ترجمه ترجيحا لا يصل الى حد الوجوب فلزم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسال ثم اعترض باحتمال ان يكون في عدم الارسال حكمة خفية وورود هذا الاعتراض

دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى (لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة) ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته (لما من ان القديم لا يكون محلا للمحوادث والحق انه لا خلاف في المنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد ما ترتب عليه النجاة والثرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع لحصوله في الحال فن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشيئة اراد الثانى (وفي ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهى سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوى الالباب من خلقه ليزج بها عليهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب (حكمة) اى مصلحة وعقبة جيدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لاعمى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كازعت السمنية والبراهمة ولا يمكن يستوى طرفاه

على ما ذكرنا اظهر وجوبه ادعاء العلم الضروري بان قضية الحكمة تقتضى الارسال « كما » البتة وقدمه مثله (قوله وليس بممتنع كازعت السمنية والبراهمة) المشهور من احتجاج من يدعى امتناع الارسال انه لا يمكن للرسل ان يعرف ان من قاله ارسلتكم هو الله تعالى اذ لعله من لقاء الجن وهذا مناسب لما يزعمه السمنية من انه لا طريق للعلم الالحس واما البراهمة فاشهور من مذهبهم لا يحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبو آدم

وقوم بنوة ابراهيم وانما يزعمون ان في العقل مندوحة عن الارسال لان الحكم الذي يأتي به الرسول ان كان مخالفا لحكم العقل يرد وان كان موافقا له فلا حاجة اليه ولعله اراد بالامتناع عدم الوقوع تعديرا عن اللازم باللزوم (قوله كما ذهب اليه بعض المتكلمين) يريد بهم الاشاعرة فان افعاله تعالى عندهم غير معطلة بالملل والاعراض ولا يسأل عما يفعل ولا يطلب له الملية فالارسال عندهم بمجرد تعلق ارادته تعالى بذلك لارعاية

لمصالح الابداء والحكم على سبيل الوجوب كما هو مذهب المعتزلة ولا على وجه التفضل والاحسان على ما هو رأي علماء ما وراء النهر من ان الارسال واجب عليه تعالى في حكمته وان لم يكن غير واجب بالنظر الى ذاته وقدرته كارجل الكريم لا يأتي من الافعال بعافيه لؤم وخسة نفس البتة وان كان متمكنا من فعله (قوله فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه) فيه اشعار بأن للعقل ان يهتدى الى حسن بعض الانعمال كما هو رأي علماء ما وراء النهر لا كما قال الاشعري من ان العقل

كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفأذنته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقدراسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين) لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا ييسر الا الواحد بعد واحد (ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين) فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفضل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتمال عن الثاني مما ليس من العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى * وما ارسلناك الا رجة للعالمين * (وايدهم) اي الانبياء (بالمعجزات النافعات للاممادات) جمع معجزة

مزعول هناك رأسا وبني الشارح في هذا الكتاب كلامه على مذهبهم في كثير من المواضع متابة للمصنف ليتنبه له (قوله وطريق الوصول الى الاول والاحتمال عن الثاني مما لا يستقل العقل به) فيه رد على البراهمة على ما عرفت من شبههم (قوله فكان من فضل الله ورحته ارسال الرسل) اذا لاحكام كانت ثابتة والغرض من الارسال بيانها واظهارها فيكون رجة محضة واردة للخير بالنسبة الى المكذب والمصدق وان لم يتفجع المكذب بذلك يكن

بين لقوم سفر قد عن لهم طريقان احدهما طريق ملحوب موصل الى هو مقصد لهم ومطلوب وان الآخر طريق ضلال وهلاك فانه عطف عليهم وارشاد لهم وسبب لفلاح من اتبع الهدى لالهلاك من - لك طريق الردى فلاحاجة الى مايقال من ان كونه عليه السلام زجة للكفار هو مجرد أمنهم بمكانه من مثل المدخ والخسف والاستيصال (قوله وهى امر يظهر بخلاف العادة الخ) اشترط في المعجزة سبعة امور يتضمن هذا التعريف الاشارة اليها الاول ان تكون فعله تعالى او ما يقوم مقامه من الترك ليتصور كونه منه تعالى ويفهم ذلك من قوله امر يظهر اذا الامر يتناول الفعل والترك ويفهم استناده اليه تعالى

وهى امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى أحد بمحض من الجماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتى بمعنى التجويز العقلى لا ينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بأن جبل احد لم ينقلب ذهابا وان كان ممكنا في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس

مما سبق من ان كل ما يظهر ويحدث من اجزاء العالم فحده هو الله تعالى الثانى ان تكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه وقد دل عليه قوله بخلاف العادة الثالث ان يكون ظهوره على يد من يدعى النبوة ليعلم انه تصديق له وقد صرح به الرابع ان يكون مقاربا للدعوى اذ لا شهادة قبل الدعوى والتأخر عنها بزمان متناول آية الكذب واما التأخر بزمان يسير فهو في حكم العدم ودل عليه قوله عندى تحدى

المنكرين الخامس ان يكون موافقا للدعوى اذا المخالف لا يمد تصديقا كفتى « ولا يقدح » الجبل بمدى دعوى وفلق البحر السادس ان لا يكون مكذبا له كما اذا قال معجزتى نطق هذا الجماد فنطق بتكذيبه فانه ادل على كذبه من صدقه وقد دل على هذين الشرطين لفظ التحدى على ما قال رحمه الله من ان التحدى طلب المعارضة فيما جملة شاهدها لدعواه ولا شهادة دونهما كما عرفت السابع ان يتعذر معارضة كما يفصح عنه قوله على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله فان ذلك حقيقة الاعجاز (قوله بطريق جرى العادة بان الله تعالى

يخلق العلم الخ) ظاهر كلامه مشعر بأن العادة المفيدة للعلم بصدق النبوة عند ظهور المعجزة هي عادته الجارية بخلق العلم عند ذلك وذلك باطل والالزم ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب الثلاثة عادية عندنا بل الحق ان خلق المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه ممتنع عادة فهذه العادة هي الحاملة بمحصل العلم بصدق النبوة عند مشاهدة المعجزة على ان منهم من قال بامتناع ذلك عقلا وبنوا ذلك على اصول مختلفة فصل القول فيها في شرح المقاصد (قوله ولا يقدح في ذلك الخ) لان ذلك يحصل عند مشاهدة المعجزة بطريق الضرورة لا بطريق الاستدلال والنظر حتى يحتاج فيه الى نفي الاحتمالات ودفع الشبهات وقد عرفت تحقيق ذلك (قوله فبالكتاب الدال على انه قدام ونهى) مثل قوله اسكن انت وزوجك وكلا منها

رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وهذا الاستدلال لو تم دل على نبوته قبل خروجه من الجنة والاكثر ان يكون على خلافه وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لم يكن له اذ ذاك امة والارسال الى الواحد حكوا

ولا يقدح في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لانرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية كما لا يقدح في العلم الضروري الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (واول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا بالسنة والاجاع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا

مثلا غير مضمود ولهذا قالوا في تعريف النبي عليه السلام هو من قال له الله تعالى ارسلك الى الناس اولى قوم كذا واما النقل فقوله فقوى ثم اجتبا ربه فان كلمة ثم يفيدان اجتناء بالنبوة كان بعدما بدر منه بادرته فيكون بعد خروجه من الجنة وقد اعترض ايضا بأن الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعي الآية ولا يتصور نبوتها وجوابه ان المفهوم من الكتاب في حق آدم هو اسماع الكلام المنظوم في اليقظة حيث قال وقلنا يا آدم اسكن الآية وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المتلو ولم يثبت ذلك لنبي بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما القاء المفى في الروع في اليقظة او اسماء الكلام في المنام ويقال له الوحي والايحاء لفة وهو المراد مما ورد في حق ام موسى على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص به قطعا

(قوله واما نبوة محمد عليه السلام) قد استدل عليها بوجوه ثلاثة حاصل الاول

واما نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلانه ادعى النبوة واطهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلو جهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته بأقصر سورة منه معها لكم على ذلك حتى خاطروا بمحجتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توافر الدواعى الاتيان بشئ مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علما عاديا لا يقدر فيه شئ من الاحتمالات العقلية على ما هو شان سائر العلوم العادية وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم فان كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا وهى مذكورة فى كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ماتواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقdamه حين يحجم الابطال ووثوقه بمصمة الله تعالى فى جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عدائوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدر فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور فى غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات فى حق من يعلم انه يفترى عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيى آثاره بدموته الى يوم القيامة وثانيهما

التسك بدلالة المعجزة فانها كما عرفت تفيد العلم بصدق المدعى بالضرورة العادية واصل الثانى الاستدلال بحوزة اصناف الكمالات العلمية على ما فصله رحمه الله تعالى فان هذه الكمالات لو سلم حصول كل واحد منها لفير النبي عليه السلام فلا شبهة فى امتناع اجتماعها فبين هو مفتر على تعالى كذاب بل فى غير النبي مطلقا وحاصل الثالث انا لما قتشنا عن حقيقة النبوة وفصلناها وجدناها جاصرة له عليه السلام فحكمنا بنبوته وصدق دعواه قال الامام الرازى هذا برهان ظاهر من باب البرهان اللى فان معنى النبوة اذا حصل وجد فيه اكل فيكون هو من سائر

الانبياء افضل واما اثباتها بالمعجزة فمن باب البرهان الاين « انه ادعى »

(قوله فلا يكون اليه وحى ونصب احكام) فان قيل قد ورد في الحديث ان عيسى عليه السلام ينزل حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويصنع الجزية ويزيد في الحال اجيب بأنه ليس في شيء من ذلك نصب احكام اما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على ديننا فان الخنزير لكونه نجس العين يحرم اقتناؤه والانتفاع به فيباح اتلافه واما وضع الجزية فقول انه من شريعتنا

ايضا لما دل عليه الاحاديث من انه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام ولا يبقى الا الاسلام او السيف وقيل انما يضعها لان المال يفيض حتى لا يقبله احد كما ورد في الحديث وذلك لئلا البركات والخيرات وقلة الرغبات في الاموال لقرب الساعة وتتابع العلامات وينبغي ان هذا مراد من قال انه من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علامته وقيل معنى يضع الجزية يعرضها على كل كافر بالالحرب بل بالسلم اذ لا يبقى ح محارب ومقاتل قيل الصحيح هو الجواب الاول واما قوله يزيد في الحلال فقد قيل انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادة له عليه السلام في الحلال اذ لم يتزوج قبل ثم انه قد ورد في اثناء حديث طويل قسما هو كذلك اذ

انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرايع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلية والعلية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه على الدين كله كما وعدوه ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا يختص العرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمد عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحى ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم الاصح انه يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدي لانه افضل فاماته اولى) وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث) على ما روى ان النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال مائة الف واربع عشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك) ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم) اي ان ذكر عدد اكثر من عددهم) او يخرج منهم من هو منهم) ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني ان خبر الواحد

اوحى الله الى عيسى اني اخرجت عبدا لا يدان لاحد بعبا لهم يعني يا جوج ومأجوج فقوله لا يكون اليه وحى اما ان يكون المراد الوحي بنصب الاحكام ويكون نصب الاحكام عطا عليه تفسير المراد او يكون المراد الوحي المتلوه لادليل في الحديث عليه) قوله ثم الاصح انه يصلى

بالناس ويؤمنهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فاماته اولي) قال رحمه الله لاندوان كان من اتباع النبي عليه السلام لكنه غير من عزل عن النبوة وغاية علماء الامة التشبيه بانبياء بني اسرائيل وقد ورد في اثناء حديث فينماهم يعدون للقتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلاة فينزل عيسى ابن مريم فأمهم قال رحمه الله وفي هذا دليل على ان عيسى عليه السلام يؤمهم في تلك الصلاة لكن اهل الحديث قالوا معناه قصدهم عيسى عليه السلام لاخذ سنة رسولهم والاقتداء بهم وقد ورد في الحديث كيف انتم اذا نزل عيسى بن مريم فيكم وامامكم في حديث

آخر فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تمال فصل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمه الله هذه الامة قالوا في الحديثين دلالة على انه لا يؤمهم عيسى عليه السلام ولا يكون من امة محمد عليه السلام بل يكون مقرر الدينه وعونا على امته بمنزلة الخليفة له عليه السلام (قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) اي شرائط الراوي وهي العقل والضبوط والمعادلة والاسلام (قوله اما عدا فبالاجاع واما سهوا فعند

على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يقتضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عليه السلام من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد خاص في مداول لا يتحمل الزيادة ولا نقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عدا فبالاجاع واما سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجاع وكذا من تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية

(الاكثرين) هذا في الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والارسال اذ قد دلت المعجزة على « وانما » صدقهم فيه دلالة قطعية لكن القاضى ابا بكر خصصها بما يعمدونه ويتذكرونه فبحر صدور الكذب عنهم سهوا او نسيانا في الامور التبليغية بناء على انه لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عن ذلك واما الكذب فيما عداها فالحق انه من عداد سائر الذنوب على التفصيل الذي يأتي (قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده) عدا اوسهوا ولم يسمع خلاف صريح في ذلك غير ان الخوارج جوزوا صدور الذنوب مع قولهم بان كل

ذنب كفر (قوله وانما الخلاق في ان امتناعه بدليل السمع او العقل) فالحقون من الاشاعة على ان ذلك مستفاد من السمع والاجماع والمعتزلة على انه يمتنع عقلا لانه يؤدي الى النفرة وعدم الانقياد فلا يكون البعثة لطفا بل خذلانا فلا يجوز ذلك عليه تعالى في حق الكل اذ فيهم من لا ينفع فيه اللطف فيكون تركا للاصلاح بالنسبة اليه وما يقال من ان الصدور لا يستلزم الظهور ولا فساد فيه فجوابه ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية وملزوم الفاسد فاسد (قوله هذا كله) اي من قوله وكذا

عن تعمد الكبار الى هنا (قوله والحق منع ما يوجب النفرة) سواء كان ذلك معصية لهم كالفسح او لا كهمر الامهات فانه لا ذنب للانسان في زنى امه لكن الطبع يتفرع عن اتباع اولاد الزنا خصوصا في امر الدين (قوله لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية) لان اظهار الاسلام ح القاء النفس في الهلكة ورد مانه يرضى الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لعوز الموافق اوقاته وكثرة المخالف وشوكته وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى في زمن

وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل واماسهوا فجزوه الاكثرون واما الصنائع فيجزو عندا عندا الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان يذهبوا عليه فيذهبوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعد والحق منع ما توجب النفرة كهمر الامهات والفسح والدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تحرروا فان نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشر بكذب او معصية فاما كان منقولا بطريق الآحاد فردود وما كان بطريق التواتر فصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسطة (وافضل الانبياء محمد عليه السلام) لقوله تعالى . كنتم خير امة الاية .

نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وما يقال من انه يجوز رفع الخوف باعلام من الله كما قال في حق نينا والله يعصمك من الناس فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الا ترى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء عليهم السلام ولم يسمع من احدهم اظهار الكفر (قوله فصروف عن ظاهره ان امكن) يريد ان كان له محل آخر لا يلزم منه نسبة الذنوب الى الانبياء يحمل عليه وان كان خلاف الظاهر جمابين الادلة والا

فيحمل على انه ترك الاول او على الصغيرة سهوا او عدا او على انه قبل البئسة مثلا قوله تعالى ووضنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك يدل بظاهره على انه عليه السلام اقترب وزرا اى ذنبا وانفاض ظهره يشمر بكثرة فنقول لانسلم ان الوزر ههنا بمعنى الذنب اذ قد يستعمل بمعنى الثقل كما في قوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فالمراد ما كان يغشاه من الغم الشديد والحرب المفرط لاصرار قومه على تكذيبه والشرط بالله تعالى سلمناه لكن المراد ما ارتكبه من ترك الاولى وتسميته وزرا استعظام له منه عليه السلام الا يرى ان حسنات الابرار سيئات المقربين وكذلك انقاض ظهره تهويل لذلك او المراد الصغيرة سهوا او عدا او ما كان منه قبل النبوة فالآية على الوجه الاول مصروفة عن ظاهرها بخلاف الوجوه الاخر اذ ليس فيها اخراجها عن ظاهرها بالكلمة فتدبر وقس عليها نظائرها (قوله ولاشك ان خيرية الامة بحسب

ولاشك ان خيرية الامة بحسب كما لهم في الدين وذلك تابع لكمال نبهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عليه السلام انا سيد اولاد آدم ولا فخر لي ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم عليه السلام بل من اولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره) على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بأمره

عنه . انه سبب من حجابته

كما لهم في الدين) يريد انه اضاف الخيرية الى الامة فيكون المراد خيريتهم من حيث انه امة اى ذوملة ودين فان الامة في الاصل الدين قال الاخفش في قوله تعالى كنتم خیر امة

يريد اهل امة اى خير امة

دين . حل ما توهم من ان خيرية الامة يجوز ان يكون لا بحسب الكمال في الدين « ولا » بل لوجه آخر ومنهم من قال دلت الآية الكريمة على ان امته عليه السلام خير الامم فيكون عليه السلام خير الانبياء لان فضل النبي لفضل امته فتأمل (قوله لا يدل على كونه افضل من آدم) وطريان العرف على اطلاق ولد آدم واولاده على النوع كما في ابن آدم وبنيه لوسلم فلا يخرجهم عن ضعفه وكذا القول بأن في اولاده من هو افضل منه لان ذلك مما اختلف فيه واما قوله عليه السلام من قال أنا خير من يونس بن متى فقد كذب فقد قيل انه تواضع منه عليه السلام وهذا حسن لكنه بعزل عن التطبيق بين المذهب ومعنى الحديث وقيل المراد غير النبي عليه السلام كما اذ قلت دخلت الدار وخبرت من فيها فان المراد غير المتكلم وفيه ايضا ضعف وقيل المقصود نفي الخيرية في الرسالة والنبوة لا في الرتبة والدرجة ولا يخفى بعده والا قرب ان يقال لما حكى الله تعالى من قلة صبره على أذى قومه وذهابه مغاضبا كان مظنة ان يقع في نفس

احدهم انه اشد صبرانه واثبت عزما حتى لو أوتي ما لوتي فابتلى بما به ابتلى لصبر
وشكر ونهى النبي عليه السلام عن ذلك وبين انه ظن فاسد فاعمل يونس عليه السلام قد ابتلى
بما ليس للانسان للصبر عليه يذان ومعنى قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت
هو النهي عن الوقوع في مثله واكتساب ما يغضى اليه وافضلية بينا عليه السلام لا تقتضى
ان يطيق الصبر عليه البتة (قوله ولا يستحسرون) اى لا يبنون من حسر البعير وتحسر
واستحسراى اعنى فهو كقوله تعالى يستجئون الليل والنهار لا يفترون (قوله محال بط) جمع بينهما

كان البطلان نظرا الى كونهم
بنات والاستحالة نظرا الى
الاضافة اليه تعالى (قوله
تقريط وتقصير في حالهم)
فان الظواهر قد دلت على
عصمتهم عن المعاصي
ومواظبتهم على الطاعات
كما سبق نبذ من ذلك حتى
انفقوا على عصمتهم
عن غير الكفر ايضا من
المعاصي (قوله بدليل
صحة استثنائه منهم) فان
الامتناء اخراج ولا اخراج
دون الدخول وحل
الاستثناء على الانقطاع
وان كان له مجال لكنهم
قالوا ان صيغة الاستثناء
محاز فيه فلا يصار اليه

ولا يستحسرون . (لا يوصفون بذكورة ولا انوثة)
اذ لم يرد بذلك نقل ومادل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام
انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط في شأنهم كان قول
اليهودان الواحد فالواحد منهم قدير تكب الكفر ويماجه
الله تعالى بالمسخ تقريط وتقصير في حالهم فان قيل اليس قد كفر
ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا
لا بل كان من الجن ففسق عن امرربه لكنه لما كان في
صفة الملائكة في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا
واحدا منمورا فيما بينهم صح استثنائه منهم تغليا واما هاروت
وماروت فالاصح انهما لما كان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة
وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على
السهو والزلة وكانا يعظان على الناس ويعلمان السحر
ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر
بل في اعتقاده والعمل به (ولله تعالى كتب انزلها على
انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعد ووعيده) وكلها
كلام الله تعالى

الابدليل كيف وقد تناوله الامر بالسجود للملائكة حتى عوتب بقوله تعالى ما منعك الا تسجد
اذ امرتك (قوله قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امرربه) لاحظ في تقرير الحكم الآية
الدالة على ثبوته وحل كان على صار بمعنى انه انقلب جنا وانه كان من نوع من الملائكة
مسمى بالجن عدول عن الظاهر من غير دلالة (قوله والحق انهما لما كان لم يصدر عنهما كفر
ولا كبيرة اذ لم يثبت منهما الاعتقاد بتأثير السحر ولا العمل به ولا غيره من المعاصي بل قد انزل
عليهما السحر ابتلاء للناس فن كافر تعلمه وعمل به ومن مؤمن تجسبه وتوقاه ولم يكن منهما غير

التعليم باذنه تعالى (قوله وهو واحد) لما عرفت ان كلام الله صفة واحدة لازلية والكثرة انما هي في تعلقاته واقسامه الى تفاصيله باعتبارها وفي الالفاظ الدالة على تلك الاقسام واراد يستعده

تكرره الى العدد الذي عرفته في صدر الكتاب وبتفاوته تقاض آحاده في ترتب الثواب على قراءتها بل وفي بلاغتها ايضا وقول من قال ان هذا العطف قريب من التفسير بعيد من التفسير (قوله يكون مبتدعا) اى خارجا عن السنة يضل ولا يكفر هذا في انكار المراجع على التفصيل المذكور واما انكار اصل المراجع فهو كفر بلا شبهة وسيفصل الكلام فيه (قوله واجب بان المراد) اى فى الآية الرؤيا بالعين جمعا بينهما وبين آية الاسراء واما حديث عائشة رضى الله عنها فقد قيل انه لا يصلح الاحتجاج اذ لم يتحدث به عن مشاهدة اذ لم تكن وقت المراجع زوجته عليه السلام ولا فى سن الضبط بل لملها لم تولد بعد

وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التورية ثم الانجيل ثم الزبور كما ان القرآن كلام الله تعالى واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كالورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع وذكر الله تعالى فيه اكثر ثم ان الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها (والمراجع لرسول الله تعالى فى اليقظة بشخصه السماء ثم الى ما شاء الله تعالى عن العلى حق) اى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالة انما يتنى على اصول الفلاسفة والافالخرق والالتيام على السموات جائز والاجسام ممثلة يصح على كل ماصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله فى اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المراجع كان فى المنام على ما روى عن معاوية رضى الله تعالى عنه انه سئل عن المراجع فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المراجع وقد ذل الله تعالى * وما جعلنا الرؤيا التى اُرينا الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المراجع للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المراجع فى المنام او بالروح ليس بما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المراجع غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا

اذ قد قيل ان المراجع كان قبل البعثة وقبل ان يوحى اليه بعد مبعثه بخمس سنين * بسبب

وقيل كان قبله سبع وعشرين من ربيع الاول قبل الهجرة بستة وتزوج عائشة رضي الله عنها بعد الهجرة وقد تزوجها حديثه السن ومنهم من قال المراجان مارواه مالك ابن صمعع وهو كان في القنطرة من الحطيم او الحبر وقد ورد فيه ذكر البراق والسير ومارواه ابوذر وكان في المنام من بيت ام هاني وربعا اضافه عليه السلام الى نفسه اذ كان مسكنا ولم يذكر

فيه البراق بل ان جبرائيل أتاه فأخذه به وخرج به الى السماء (قوله في الشهوات والذات) اي المباحة (قوله من قبله) اي قبل الولي بالتفسير المذكور وبهذا يمتاز الكرامة من الاستدراج وعما يسمونه اهانة وهو ما يقع دلالة على تكذيب الكذابين كما روى عن مسيلة الكذاب انه دعا لعور ليصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويمتاز ايضا عما يسمونه معونة مثل ما يظهر من قبل العوام تخليصا لهم عن المحن والبلاء قل رجه الله ومن ههنا قالوا ان الحوارق اربعة انواع معجزة وكرامة ومعونة واهانة وكائنهم لم يذكرها الاستدراج لانه اهانة

بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المراج في القنطرة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ماشاء الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم قال اسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة والعرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح ان النبي عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن للمواظب على الطاعات المجتنبة عن المعاصي المعرض عن الانهماك في الشهوات والذات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فلا يكون مقارنا بالايان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والادليل على حقيقة الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من صريح ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لاحاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال (فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو

بالنظر الى المال والالاسحر اما لانه تخيل وتمويه وارهاء عالاصل له كاذب اليه كثير من المتكلمين واما لانه راجع الى الاستدراج والاهانة واما الارهاصات فقد صرح صاحب المواقف بانها من قبيل الكرامات فان الانبياء قبل النبوة لا يقصرون عن درجة الاولياء (قوله والكتاب ناطق

بظهوره من مريم) حيث ذكر فيه انها جلبت من غير ذكر ووجد عندها الرزق من غير سبب ظاهر وتساقط عليها الرطب الحني من النخلة اليابسة ولا يجوز ان يحمل ذلك معجزة لكريا عليه السلام حيث لم يقارن دعواه ولا ارضاها ليدعى عليه السلام والا لما علمت مريم من اين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله وصفاته مقرونا بميل الصالحات غير مقرون بدعوى النبوة وذكر فيه ايضا ان صاحب سليمان اتى بعرش بلقيس من المسافة البعيدة قبل ارتداد الطرف وليس ذلك معجزة لسليمان بل هو كرامة لصاحبه لعين ما ذكر (قوله رآصف بن برخيا) وزير سليمان وقيل كان صديقا علما واسمه اسطوم وانما قال على الاشهر لانه قيل الخضر عليه السلام وقيل جبرائيل او ملك ايده الله به

وقيل سليمان نفسه (قوله وينارجل يسوق بقرة) كلمة بين ظرف لازم الاضافة الى المفرد لكنها قد تنضاف الى الجملة فتكون حبال الكافة لان الاضافة الى الجملة كلالا اضافة او بالالف لانها قد تكون للوقف كما في انا فتني غناها ويقع بعدها الجمل الاسمية والفعلية كما في بيت الحماسة « فينا تسوس الناس والامر امرنا » اذا نحن فيهم سوقة يتنصف . وقد جاء اضافة ينال الى المصدر ايضا كقوله ينال ثماته الكما وردعه يوما

وآصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها) كافي حق مريم فانه . كما دخل عليها زكريا المحراب ووجد عندها رزقا قال يا مريم اتى لك هذا قالت هو من عند الله . (والمشي على الماء) كما نقل عن كثير من السلف من الاولياء (والطيوان في الهواء) كما نقل عن جعفر بن ابى طالب ولقمان السرخسي وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء) اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدي سلمان وابى الدرداء قصعة فسمجت وسمعا تسبحها واما كلام العجماء فكذلك الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبي عليه السلام ينارجل يسوق بقرة قد جل عليها اذا التفت البقرة اليه وقالت اتى لم اخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبي عليه السلام آمنت بهذا (وغير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضي الله عنه

اتبع لي جرثى سلفع وتضمنها معنى الشرط ح لم يكن له بد من جواب وصح « وهو » دخول اذا واذا المفاجأة في جوابها وعاملها جوابها اذا لم تدخل كلمة المفاجأة واذا دخلت فان جعلت ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فهي ظرف مكان لما بعدها وبين ظرف زمان له وان جعلت ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فاما ان تجعل خارجة عن الظرفية مضافة الى ما بعدها مرفوعة على الابتداء ويجعل بين خبرها لها مقدما عليها او تجعل حرفا لاسما كما ذهب اليه بعضهم وهو مختار نجم الاثمة او يحكم بزيادتها وكونها لا المفاجأة والعامل في بين على هذين الوجهين ما بعد اذا واذا كذا ذكره نجم الاثمة وقد يحمل العامل في بين

معنى المفاجأة (قوله وسامع سارية كلامه) جعل ذلك كرامة لسارية والاظهر ان يجعل كرامة

لعمركروية الجيش من بعيد حيث اوصل كلامه الى سمع سارية وليس لسارية الادراك ماوصل الى سمعه فتدبر (قوله والحاصل ان الامر اخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد امته) لدلالته على صدق دعوته وحقية نبوته فهذا الاعتبار جعل معجزته والا فقد عرفت ان حقيقة المعجزة يجب ظهورها على يد المدعى ومقارنتها التحدي (قوله ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام) كانه خص عيسى عليه السلام مع وجود غيره من الانبياء بعد نبينا عليه السلام كما ذكره رحمه الله من ان العظماء من العلماء على ان اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والايلاس في الارض وعيسى وادريس في السماء اما لان حياة عيسى عليه السلام ونزوله الى الارض واستقراره فوقها مدة قد ثبت بالاحاديث الصحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع

وهو على المنبر في المدينة جيشه بنهاوند حتى قال لا مير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيراله من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسامع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالدرضى الله عنه السم من غير تضرربه وكجريان النيل بكتاب عمر رضى الله عنه وامثال هذا اكثر من ان تحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يميز النبي من غير النبي اشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) اى ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من آحاد الامة (معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها) اى بتلك الكرامة (ادولى ولن يكون وليا الا وان يكون محققا في ديانته وديانته الاقرار) باللسان والقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة له في اوامره ونواهيهِ حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر اخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة خلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعاً بموجب المعجزات بخلاف الولي (وافضل البشر بعد نبينا) والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عليه السلام اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد الفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد الفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (ابو بكر الصديق رضى الله عنه) الذي هو صدق النبي عليه السلام في النبوة فيه خلاف بخلاف غيره واما لانه لما لم يكن لهم وجود ظاهر على الارض كساثر الاحياء في وقت

من الاوقات لم يعدهم موجودين بمدنينا وجودا مطلقا ثم لا يخفى ان المقصود بيان التفاضيل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء بمدالني عليه السلام لما ذكر من الاحاديث الصحاح في مناقبهم وفضائلهم واستمرار المراء والخلاف في تعيين افضلهم وفي خلافتهم ومن ههنا ادرجوا مباحث الامامة في علم الكلام مع خروجها عن مقاصده فلو اريد كل بشر موجود بعده عليه السلام حصل المرام واستقام الكلام واما فضلهم على التابعين ومن بعدهم من الامة فع خروجهم عن المقصود يفهم من فضلهم على الصحابة اذ لا شبهة لاحد في ان خير القرون قرنه عليه السلام وان الصحابة افضل الامة بل قد اشتهر ذلك حتى كاد يلحق بالضروريات الدينية وكذا كون هؤلاء الاربعة افضل الصحابة واكبرهم قد اشتهر فيما بين الصحابة ايضا حتى قال ابن عر كونا في زمن النبي عليه السلام لانعدل بابي بكر احدا ثم

من غير تعلم وفي المعراج بلا تردد (ثم عمر الفاروق) الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم عثمان ذو النورين) لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما مات رقية زوجه ام كلثوم ولما مات قال عليه السلام لو كان عندي ثلاثة لزوجتها لك (ثم على المرتضى) من عبادة الله وخلص اصحاب رسول الله رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لا حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة

عمر ثم عثمان وعن محمد ابن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي عليه السلام قل ابو بكر قلت ثم من قال عمر فاذا كانت الصحابة افضل الامة وهؤلاء افضل الصحابة فافضلهم افضل الامة بل افضل جمع الاعم (قوله من غير تعلم) اي تمكث وتوقف

كما روي انه عليه السلام قال ما عرضت الايمان على احد الا وكان له كتوة غير ابني « ولم نجد » بكر فانه لم يتاعم واما عدم ترده في امر المعراج فقد روي انه عليه السلام كان نائما في بيت ام هانيء بعد صلوة العشاء فاسرى به ورجع من ليلته وقص القصة على ام هانيء وقال مثل لي النبيون فصابت لهم وقام ليخرج الى المسجد فتشبت ام هانيء بشوبه فقال عليه السلام مالك قالت اخشى ان يكذبك قومك ان اخبرتهم فقال وان كذبوني فخرج فجلس اليه ابو جهل فاخبره النبي عليه السلام بحديث الاسراء فقال ابو جهل يا معشر كعب بن لؤي هلم فحدثهم فن بين مصفق وواضع يده على رأسه تعجبا وانكارا وارتد ناس ممن كان آمن به وسعى رجال الى ابى بكر رضى الله تعالى عنه فقال ان كان قال ذلك لقد صدق قالوا تصدقه على ذلك قال اتى لاصدقه على ابعد من ذلك فسمى الصديق (قوله الذي فرق بين

الحق والباطل) يشير الى وجه تسميته بالفاروق و كما انه لفرط مهابته وغايه تصلحه في الدين كان الناس بها بونه فلا يأتونه بباطل الدعوى وزور الشهادة فلا يجرى بين يديه الا كلمة الصدق ولا ينطق فصله الاعلى مفصل الحق (قوله ولم يجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال) حتى نكتفي فيه بالظن ونضطر الى ترجيح احد الطرفين للعمل بوجهه وليس التوقف فيه بخلا بشيء من الواجبات الدينية والدنيوية اذ لا يجب ان يكون الامام افضل حتى يكون التوقف تضليلا للصحابة فالاولى التوقف احترازا عن الفضول وتفضيل المفضل (قوله كانوا توقفين في تفضيل عثمان) بل قد مال بعض منهم الى تفضيل علي رضي الله عنه

(قوله فالتوقف جهة)

لان الثواب عندنا فضل من الله ليس جزاء للطاعة حتى يستدل بكثرة ما على كثرته فلا مطمع في معرفتها من جهة العقل والاخبار من الطرفين من جهة العقل مع كون اكثرها احاد متارضة فالوجه اتباع السلف والتوقف جهة (قوله) وان اريد كثرة ما يعمد ذوو العقول من الفضائل فلا لان فضائل كل واحد منهم كانت معاومة لاهل زمانه وقد نقل البنا سيرهم و كالانهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى

ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال ولا يكون التوقف فيه بخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على المرتضى حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الخنتين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فالتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعمد ذوو العقول من الفضائل فلا جهة له (وخلافهم) اى نيابتهم عن الرسول عليه السلام في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع ثابتة (على هذا الترتيب ايضا) يعنى ان الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فاستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر فاجعوا على ذلك وبايعه على رضي الله تعالى عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولم يكن الخلافة حقه لما تفاق

المكارة وتكذيب العقل فيما يحكم ببديته هذا والمنقول عن بعض المتأخرين انه لاجزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذ ما من فضيلة تروى لاحدهم الا وانيه مشاركة فيها وبقتدير اختصاصها فقد يوجد انفيه ايضا اختصاصا بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة اما اشرفها في نفسها والزيادة كيهما (قوله في سقيفة بني ساعدة) من اسماء الاسدومنه سمي الرجل وبني ساعدة قوم من الخزرج والسقيفة بوزن

الصيغة الصفة ومنه سقيفة بنى ساعدة وهي بمنزلة الداراهم (قوله بعد توقف كان منه) وذلك لانه لم يتفرغ قبل للنظر والاجتهاد لما غشيته من الكآبة والحزن على مفارقة رسول الله

صلى الله تعالى عليه وسلم فلما أفاق وتأمل دخل فيما دخل فيه الجماعة (قوله وترك الخلافة شوري بين ستة) اوجملها بينهم يتشاورون ويعينون من هو احق بهامهم بحسب رأيهم وانما جعلها كذلك لان رأيهم افضل من عداهم وانهم احق بالخلافة من غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله عليه السلام وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأى غيره في التبيين ولذلك قال في حقهم ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة وان تساوا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن (قوله وما وقع من المخالفات والحجرات) يعنى انه قد روى ان جماعة من الصحابة قد امتدوا عن نصرة على والخروج معه الى الحروب وحاربة فرق منهم ومن سائر

عليه الصحابة ولنازعه على رضى الله تعالى عنه كانازع معاوية رضى الله تعالى عنه ولا حرج عليهم او كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر لما ليس من حياته دعا عثمان رضى الله عنه واملى عليه كتاب عهده لعمر فلما كتب ختم الصيغة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا المن في الصيغة فبايعوا حتى مرت بهلى فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضى الله عنه وترك الخلافة شوري بين ستة نفر عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطحمة والزبير وسعد بن ابى وقص وضوان الله تعالى عليهم اجمعين ثم فوض الامر خستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختر عثمان وبايعه بمحض من الصحابة فبايعوه وانقادوا لوامره ونواهيته وصلوامعه الجمع والاعياد وكان اجاءا ثم استشهد عثمان وترك الامر مهيلا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على على رضى الله تعالى عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والحجرات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين فقد كور في المطولات (والخلافة ثلاثون سنة ثم بعد هاملك وامارة) لقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا

المسلمين كحرب الجمل وحرب صفين وحرب النهروان فدل ذلك على عدم صحة « وقد » خلافته والالزم تضليل الصحابة وتقسيةهم فاجاب بان ذلك لم يكن عن نزاع في خلافته

بل كان عن خطأ في الاجتهاد فحزب معاوية انكروا عليه بترك القود من قتلة عثمان بل زعموا انه مالا على قتله والمخطئ في الاجتهاد لا يضل ولا يفسق (قوله ولعل المراد ان الخلافة) والا قرب ان يقال حقيقة الخلافة اعنى النيابة عن رسول الله في اداء وظائف الدين واقامة حدوده من غير متابعة سلطان الهوى والتوسل بذلك الى جلب الملاذ الدنياوية

والاعراض التخيلية كما هو شأن الملوك ثثون سنة (قوله وانما الخلاف في انه يجب على الله تعالى) كاذب اليه الامامية والاسما عليه او على الخلق بدليل سمي وهو مذهب اهل السنة او على وهو مذهب المتزلة و الزيدية واعلم ان الخوارج لم يوجبوا نصب الامام لكن طائفة منهم اوجبه عند الفتنة وطائفة اخرى عند الايمان الا انه لم يعتد بخلافهم لما عرفت من انهم خوارج عما انعقد عليه الاجماع (قوله من مات ولم يعرف امام زمانه) فان العرب في زمان الجاهلية كما لم يكن لهم ملّة ونحلة يجتمعون على مقالها ويحافظون على مراسمها لم يكن اهم ايضا

وقد استشهد على رضى الله تعالى عنه على رأس ثلثين سنة بعد وفاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فمأوية ومن بعده لا يكونون خلفاء بل ملوك وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الأئمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلاً واهل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخافة وميل عن المبايعات تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمي او على المذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه فقدمت ميتة جاهلية ولان الامّة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام حتى قدّموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليها كالاشار اليه بقوله (والمسلمون لا بد لهم من امام ليقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والأعياد وقطع المنازعات والوقاعات بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغار الذين لا اولياء لهم وقسمة الفنائم ونحو ذلك) من الامور التي لا يتولاها آحاد الامّة

امام مطاع يقوم فيما بينهم بالانصاف والانتصاف ولهذا كانوا كالذباب الشاردة والاسود الضارية لا يتبع بعضهم على بعض ولا يتعبدون على سنة ولا فرض فن لم يعرف امام زمانه وانه في ظل امانه فكما عاش عيشة جاهلية فقدمت ميتة جاهلية (قوله قد جعلوا اهم المهمات نصب الامام) قال رحمه الله انه لما توفي النبي عليه السلام خطب

ابوبكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قدامات ومن كان يعبد الله محمدا فانه حي لا يموت

فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذى شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدى الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلاف امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا فان قيل فليكتف بذى شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامن يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام في امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد خلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصى الامة كلهم ويكون ميتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم قلعل دور الخلافة ينقضى دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما نجد للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم واما بعد خلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام (لاختفيا) من اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظرا) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال مظالم اهل الظلم والعدا لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على رضى الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين رضى الله عنهما ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه

لا بد لهذا الامر من يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ينظر في هذا الامر (قوله) فان قيل فليكتف بذى شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غيره (يريدان ما ذكرنا في عموم الرياسة الدنياوية واما شمولها لامر الدين على ما هو المعتبر في الامامة فلا) قوله بناء على ان الامام اعم (بان يشترط في الخلافة شرائط مثل ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع شجاعا ذارئى له بصارة في امر الحرب وترتيب الجيوش وسد الثغور وغيرها ولا يشترط في الامام ذلك) قوله واما بعد خلفاء العباسية فالامر مشكل (اذ لم يتفق الامة بعدهم ان يلى امرهم قرشي بجميع شرائط الامام فيلزم تضليلهم وترك الواجب عليهم وربما اجاب

رحمه الله باننا نلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار «محمدا» قال ههنا بحث وهو انه اذ لم يوجد امام على شرائطه وتابع طائفة من اهل الحل والعقد

قريشاً فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتعرف في مصالح العباد ويقدر على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك اتياناً بالواجب وهل يجب على ذى الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا الديد كسائر الرعية

(قوله محمد الباقر) سمي

لتبقره في العلم اى توسعه فيه والكاظم من كظم الغيظ اجتريعه او بمعنى الكظوم

بمعنى السكوت (قوله

وسيطه فيملاء الدنيا)

لانكار عليهم في انه وسيطه

المهدي ويملك الامر سبع

سنين ويملاء الارض قسطاً

وعدلاً كما ملئت ظلماً

وجوراً وانه من عترته عليه

السلام من ولد فاطمة اجلى

الجبهة اقنى الاتف يواطىء

اسمه عليه السلام واسم ابنه

اسم ابنه عليه السلام لما ورد

من الاخبار الدالة على ذلك

وانما الانكار عليهم في انه

مخلف بمتد عمره امتداداً

خارجاً عن المعتاد وانه امام

زمانه مدة حياته وانه ابن الحسن العسكري (قوله مع عدم القطع بعصمته) يعنى انه

قد ثبت باجتماع الصحابة امامة ابى بكر مع الاجماع على انه غير واجب العصمة فلو كانت

العصمة شرطاً للإمامة لكان الاجماع على امامته اجماعاً على عصمته فكان واجب

محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد النقي ثم ابنه على النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي رضى الله عنهم وقد اخفى خوفاً من الاعداء وسيظهر فيملاء الدنيا قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً ولا امتناع في طول عمره وامتداد ايامه كديسى وخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى امامته كما في حق آباءه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضاً فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اهل (ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص بنى هاشم واولاد على رضى الله تعالى عنه) يعنى نشترط ان يكون الامام قريشياً لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه ابوبكر رضى الله تعالى عنه محتجاً به على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشمياً او علويّاً لما ثبت بالدلائل من خلافة ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله تعالى عنهم اجمعين مع

زمانه مدة حياته وانه ابن الحسن العسكري (قوله مع عدم القطع بعصمته) يعنى انه

قد ثبت باجتماع الصحابة امامة ابى بكر مع الاجماع على انه غير واجب العصمة فلو كانت

العصمة شرطاً للإمامة لكان الاجماع على امامته اجماعاً على عصمته فكان واجب

العصمة مقطوع الامر بذلك والواقع خلافه وبهذا التقرير يسقط ما قيل من انه لا معنى للاجتماع على عدم وجوب العصمة بل حاصله يرجع الى ادعاء الاجماع على عدم اشتراط العصمة وهو عند الخصم ممنوع وما يتوهم من الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة على ان عدم العلم منا غير مفيد ومن الصحابة ممنوع (قوله وغير المعصوم ظالم) اما لنفسه او لغيره ايضا

(قوله فلا يناله عهد الامامة) كما هو المراد بالعهد بقرينة قوله انى جاءك للناس اماما قال ومن ذريتي وفيه منع اذ قد ذهب اكثر المتأخرين الى ان المراد عهد النبوة (قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما) اذ ربما يكون مرتكبا لمعصية غير مسقطه للعادلة مثل الصفائر من غير اصرار او كانت مسقطه وقد تاب عنها واصح وعلى التقديرين فهو غير معصوم اذ العصمة عندنا عبارة عن ان لا يخاف الله الذنب في العبد واما تفسيرها بملكية تمنع عن الفجور فهو لا يستقيم على اصول اهل السنة لكن

انهم لم يكونوا من بنى هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه السلام فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة بن حزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعدوية والعباسية من بنى هاشم لان العباس وابطا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر رضى الله تعالى عنه قرشي لانه ابن ابي قحافة بن عثمان بن عامر بن عمر بن كعب بن لؤي وكذا عمر رضى الله تعالى عنه لانه ابن الخطاب ابن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قريط بن رزاح بن عدى بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف (ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما) لما مر من الدلائل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا لاشتراط هو المحتاج الى الدلائل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دلائل الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى * لا ينال عهدى الظالمين * وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطه للعادلة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما

الشارح تسامح في شرح المقاصد توسعة في الجواب فقال غير المعصوم اى من « حقيقة » ليس له ملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم فليس كل عاص ظالما على الاطلاق ومبناه على ما ذكره ههنا من ان الظلم ارتكاب معصية مسقطه للعادلة مع عدم التوبة والاصلاح لا على ماتوهم من ان الظلم

وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى بحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يتمتع بسببها صدور الذنب عنه كيف واو كان الذنب متمتعا لما صح تكليفه بترك الذنب والما كان متابا عليه (ولا ان يكون افضل من اهل زمانه) لان المساوي في الفضيلة بل المنفصل الاقل علما وعلا وبما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجهها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعده عن اثاره الفتنة ولهذا جعل عمر رضى الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بأن بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب اطاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (يشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة) اى مسلما حرا ذكرا عاقلا باننا اذا جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحق في عين الناس والنساء ناقصات العقل والدين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور (سائسا) مالكا لا تصرف في امور المسلمين بقوة رأيه ورؤيته ومعونته بأسه وشو كته (قادرا) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم عن الظالم) اذا اخلال بهذه الامور نخل بالفرس من نصب الامام (ولا ينزعزل الامام بالفسق) او بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور اى الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الاثمة والامراء بد الخلفاء الراشدين

والتعدى على الغير اذ لا يخفى فساد (قوله وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى) لا يخفى عليك انه انسب بتفسيرها بالملكة (قوله لا تزيل المحنة) هي ما تمنح به الانسان كالبلية لما يستل به اى يختبر هل يصبر ام يتضجر والمراد بها هنا التكليف باعتبار انه تمنح به العباد كما قال تعالى ليلوكم ايكم احسن علا (قوله واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد) ربما توهم بأن معنى جعل الامامة شورى بين عدد نصب جميعهم اماما يتشاورون في الاحكام ويقبضون باتفاقهم حدود الاسلام وهو خلاف المشهور من معنى هذه اللفظة وخلاف ما ذكره من ان جعل الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم (قوله مسلما) اذ ولاية الكافر ناقصة حرا اذ ولاية العبد ذكر الامارة قاصرة الولاية

والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء بقاء اولى وعن الشافعى ان الامام ينزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعى لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابى حنيفة رحمه الله هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور فى كتب الشافعية ان القاضى ينزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان فى انزاله ووجوب نصب غيره اثاره الفتنة لئلا من الشوكة بخلاف القاضى وفى رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه لا يجوز قضاء القاضى الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفى قاضيان اجعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضى القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (ويجوز الصلاة خلف كل بروفاجر) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بروفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير تكبير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فحمل على الكراهية ولا كلام فى كراهية الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فهذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا أدى فلا كلام فى عدم الجواز ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا (ويصل على كل بروفاجر) اذا مات على الايمان الاجماع لقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هى من فروع الفقه فلا وجه ليرادها فى اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب وهذا من الاصول

عاقلا بانما اذ المجنون والصبي ليسا من اهل الولاية (قوله والسلف كانوا ينقادون لهم) فكان اجاعا منهم على صحة امامة اهل الجور والفسق (قوله بقاء اولى) لان الرفع اعسر من الدفع وفيه ضعف لان عدم اشتراط العصمة لا يدل على عدم اشتراط العدالة كيف وقد سرحوا بانها شرط اذا الامام متصرف فى رقاب الناس واموالهم وابضاءهم والفاسق لا يؤمن ان يتصرف فيها لا على وجه الشرع فيضيع الحقوق (قوله فجميع مسائل الفقه كذلك) لكن المتكلم بكما عرفت انما يبحث عن العقائد لا عن كل ما يجب الاعتقاد بحقيقته

(قوله والامامة) جعلها من مقاصد علم الكلام وان كانت هي ايضا من الفروع عندنا بناء على ان نصب الامام من الافعال الواجبة علينا ان السلف الحقوا مباحثها باواخر

الكتب الكلامية بناء على انه قد شاع بسببها خرافات من اهل البدع والاهواء في حق كبار الصحابة والائمة المهديين فناسب دفع المطاعن عنهم بمباحث الكلام صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ في الدين بسبب الميل الى ما يحكونه ويحكون ويحسونه ويسدون بل قد ادرجوها في تعريف الكلام حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمبدأ والمعاد على قانون الاسلام بل هي من مباحث العلم حقيقة على رأى الشيعة القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى (قوله لا يبلغ مداحدهم ولا نصيفه) المد ريع الصاع والنصيف

مكيال دون المد ويحى بمعنى النصف ايضا كالشعر بمعنى المشراى لا يبلغ اجرا نفاق احدكم مثل الاحد من ذهب اجرا نفاق احدكم مدامن

فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام ومباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبدن المسائل التي تميز بها اهل السنة عن غيرهم ما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالامانة (ويكف عن ذكر الصحابة الانخير) لما ورد في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الظمن فيهم كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم اتفق مثل احد ذهابا ما باغ مداحدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث وقوله عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فبحي احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الله تعالى ثم في مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة ومواقع بينهم من المنازعات والمجارات فله محامل وتأويلات فسبهم والظمن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضى الله عنها والافدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على مساوية واعوانه لان غاية امرهم البغى والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن عليهم وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين وهن كان من اهل القبلة وما نقل عن لعن النبي عليه السلام لبعض من اهل القبلة

الطعام ولا نصيفامنه وذلك بصدق نيتهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من البؤس والضرر (قوله ولا تتخذوهم غرضا من بعدى) اى هدفا ترمونهم بالمنكرات والقوا حش (قوله فبحي

(احبهم) اى بسبب حبي او تلبس بحبي وكذا معنى قوله فيبغضى (قوله فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره) فعمله كان منافقا هذا اذا كان الماعون معينا واما اذا كان غير معين

فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق الامن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين واتفقوا على جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه او رضى به والحق ان رضاء يزيد بقتل الحسين رضى الله عنه واستبشاره بذلك واهانتهم اهل بيت النبي عليه السلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا فتحن لا تنوقف في شأنه بل في اعانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام بالجنة) حيث قال عليه السلام ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلى في الجنة وطحمة في الجنة وزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابى وقاص في الجنة وسعد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا شهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين رضى الله عنهم لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء الجنة وان الحسن والحسين سيد اشبان اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكر انهم لا ينجون ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين من اهل الجنة ولا يشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل يشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار (ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر) لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل عن علي ابى طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عليه السلام ثلاثة ايام ولياليهن للسافر ويوما وليلة المقيم وروى ابو بكر رضى الله عنه عن رسول الله عليه السلام انه رخص للسافر ثلاثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا قطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهم ما قال الحسن البصرى ادركت سبعين نفرا من اصحاب رسول الله عليه السلام يرون المسح على الخفين فلهمذا قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخي اني اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان النار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل من انس بن مالك عن اهل السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعمن في الختئين وتمسح على الخفين (ولا تحرم نبيذ التمر) كوهو ان يندتم اوز يذب في الماء فيجمل في اناء من الخزف فيحدث فيه لدغ كلاله فباع فكان نهى عن ذلك رسول الله عليه السلام في بدء الاسلام لما كانت الجرار اوانى الخمر ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعدها اهل السنة والجماعة خلافا للرافض وهذا بخلاف ما اذا شئت وصار مسكرا فان القول بجمرة قليلة وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة والجماعة (ولا يبلغ الولي درجة الانبياء اصلا) لانهم معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحى ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بمدالاتها صاف بكمالات الاولياء فانقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل فقد قيل انه يجوز للامن عليه كقوله عليه السلام لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشعة ومن جواز المستوشمة والسرفيه ان ذلك ليس بلعن على احد في الحقيقة بل هو نهى عن الفعل الذي رتب

الامن عليه وبیان لقبه واجابه بعد فاعله عن رجة اقد وشفاعه رسوله (قوله نعم قد يقع تردد
في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية) فذهب من قال بالاول بناء على ان النبوة تكميل للغير
والتكميل بعد الكمال وفوقه
ومنهم من مال الى الثاني زعما
بان الولاية عبارة عن العرفان
بالله وصفاته وقرب منه زاني
وكرامة عنده والنبوة عبارة
عن السفارة بينه وبين عبده
وتبليغ احكامه اليه والقيام
بخدمة متعلقة لمصلحة العبد
وقيل للولاية مراتب متفاوتة
وانما التردد بين ولاية النبي
ونبوته والترجيح من جهة ان
نبرته متعلقة بمصلحة الوقت
والولاية لاتتعلق بها بالوقت
وهذا اقرب فان قلت هذا
البحث من مقاصد الفن فكان
يذبح ان يورده في مباحث
الفن قلت او سلم فليس جميع
المباحث التي اشار اليها بعد
الفراغ عن مقاصد الفن خارجة
عن الفن بالكافية بل غايتها انها
ليست من مهماته ومعظم
مقاصده وسيتلى عليك نبذة من
المسائل من هذا الجنس فلا
تنقل (قوله رحمه الله) اي
حفظه اما بان لا يخفق فيه
الذنب او يوفقه للتوبة
والاصلاح على ان عدم لحوق
ضرر الذنب بان يغفره بفضل رحمة لا يستلزم سقوط التكليف عنه كافي المذهب المتفقون

من النبي كفرو ضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام
مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي عليه السلام متصف بالمرتبة بين
وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي (ولا يصل العبد)
مادام عاقلا بالغنا (الى حيث يسقط عنه الامر والنهي) لعموم
الخطابات الواردة في التكليف واجاع المجتهدين على ذلك وذهب
بعض المباحين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفاقليه واختار
الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه الامر والنهي
ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه
يسقط عنه العبادات الظاهرة وبكون عباداته الفكر وهذا
كفرو ضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء
خصوصا حبيب الله تعالى مع ان التكليف في حقهم اتم واكمل
واما قوله عليه السلام اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب
فمنه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص)
من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها (ما لم يصرف عنها
دليل قطعي كافي الآيات التي تشعر ظواهرها بالجملة والجسمية
ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص بل من المتشابه
لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر
والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف (والعدول
عنها) اي عن الظواهر (الى ما يدعيها اهل الباطن) وهم
الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على
ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلوم وقصدهم بذلك
نفي الشريعة بالكلية (الحاد) اي ميل وعدول عن الاسلام
واتصال واتصاف (بكفر) لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام
فيما علم بحججه بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين
من ان النصوص محمول على ظواهرها ومع ذلك فقيم اشارات
خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق
بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض

(قوله المراد بالنص ليس ما يقابل الظاهر) اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهراً بالنسبة اليه في اصطلاح اصول الفقه وان تأيد ذلك بشهادة السوق يسمى نصاً فان انضم الى ذلك ما يدفع احتمال التأويل والتخصيص يسمى مفسراً وان لحقه ما يدفع احتمال النسخ يسمى محكماً واذا لم يظهر فان كان

العرفان (ورد النصوص) بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلاً (كفر) لكونه تكذيباً صريحاً بحال الله ورسوله فمن قذف عائشة بالزنا كفر (واستحمال المعصية) صغيرة كانت او كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر) لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى والواقعات من انه اذا اعتقد الحرام حلالاً فان كان حرمة لعينه وقد ثبت بدليل قطعي بكفر والا فلا بان كان حرمة لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراماً وقد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كمنكح ذمي المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر ما لو قال حرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل فلا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراماً او لا يكون صوم رمضان فرضاً لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الخيض انه لو استحل وطأ امرأته الحائض يكفر وفي النوادر

ذلك لعارض يسمى خفياً وان كان لنفس اللفظ فان كان مما يدرك عقلاً يسمى مشكلاً ونقلاً يسمى مجحلاً وان لم يدرك اصلاً يسمى متشابهاً وكل من هذه الاقسام يقابل ما يزاؤه على الترتيب والمراد من النصوص ههنا الفاظ القرآن والحديث والمراد من ظواهرها ما يدل بحسب الاوضاع اللغوية على الاستعمال الشائع وهذا لا ينافي خفاً المراد بوجه ما (قوله النصوص القطعية من الكتاب والسنة) المتواترة من المحكم والمفسر منهما واما الظاهر والنص فيضال منكرهما ولا يكفر اذا لا يفيدان اكثر من الظمانية على الاصح (وقوله كحشر الاجساد) فان محكم التنزيل ناطق به وكذا دل الحديث عليه بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار ذلك من ضروريات الدين فانتكازه

مكابر محضة وتكذيب للدين صريح وتأويل النصوص الدالة عليه بالامور « عن » الراجعة الى الحشر النفساني بهت صرف وافك صراح (قوله لما يشق عليه لا يكفر) لان حرمة الخمر تابعة لمصلحة الوقت وصوم

رمضان امر تعبدى فعدمها لا ينافى الحكمة كافي الامم السابقة (قوله وعن محمد انه لا يكفر هو الصحيح) ولعل هذا مبنى على الخلاف في ان من استحل حراما لغيره هل يكفر أم لا فان حرمة وطء الحائض لمجاورة اعنى الاذى (قوله وفي استحلال الواطئة بأمر أنه لا يكفر على الاصح) لانه مجتهد فيه (قوله وكذا لو أمر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر) لانه

عن محمد رحمه الله انه لا يكفر هو الصحيح وفي استحلال الواطئة بأمر أنه لا يكفر على الاصح ومن وصف الله بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بأمر من أوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا الوتنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا الضحك على وجه الرضا من تكلم بالكفر وكذا الجلوس على مكان مرتفع وحوله جماعة يستلونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا الوامر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر وكذا الوافتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لوقاله عند شرب الخمر او الزنا باسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة او بغير الطهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا الواطئ كلمة الكفر استخفا فالاعقادا الى غير ذلك من الفروع (والياس من الله تعالى كفر) لانه لا ينس من روح الله الا القوم الكافرون (والامن من الله كفر) اذ لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأمن الله تعالى وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلة كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او يائس ومن قواعدها ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بياس ولا آمن لانه على تقدير العصيان لا ينس ان يوقفه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي اذا ارتكب الكبيرة لزم ان يصير كافرا اليأس من رحمة الله تعالى ولا اعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لاننا لم نؤمن ان اعتقاده ان يمتنع النار يستلزم اليأس وان اعتقاده عدم إيمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين اقوالهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق الله القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما وامثل ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من أتى كاهنا صدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم الزيب وكان في الرب كهنة يدعون معرفة الامور

رضى بالكفر والرضى بالكفر سواء كان يكفر نفسه او بكفر غيره كفر (قوله والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة) اى توجه قبلتنا وصلى صلاتنا ثم انه لا كلام فيما ذكره من الاشكال الا ان الظاهر ان القائل بكفار من قال بامثاله لا يقول بتلك القاعده ينصح عن ذلك كلام المواقف حيث مهد تلك القاعدة لجمهور المتكلمين والفقهاء واثبتها

بدلائلها ثم اورد مقالة مخالفيها
وفصل المواضع التي اكفر
فيها بعضهم بمضا واجاب عنها
محافظة على تلك القاعدة
(قوله فثم من يزعم ان له
رئيسا من الجن وتابعة)
يقال لفلان رثى من الجن
على فعل اي مس ولفلان
تابعة اي قرين من الجن يتبعه
والتاء للنقل ويصدقهم ماروى
انه عليه السلام سئل عن
الكهان فقال ليسوا بشئ
فقالوا يا رسول الله فانهم
يحدثون احيانا بالشئ يكون
حقا فقال عليه السلام تلك
الكلمة من الحق يخطفها الجنى
فقرها في اذن. وليه نقر
الدجاجة فيخبطون فيها
اكثرا من مائة كذبة (قوله
من ان الشيعة ترادف
الوجود) يريد اويلازمه
(قوله مبنى على تفسير لفظ
الشئ بأنه الموجود) كما
ذهب اليه الاشاعرة والمعلوم
كما ذهب اليه الجاحظ ومعتزلة
بصرة او ما يصح ان يعلم ويخبر
عنه على ما وقع في كلام جار
الله ونقل مثله عن سيويه
وبعضهم جملة اسمها للجسم

فثم من كان يزعم ان له رئيسا من الجن وتابعة يلقي اليه الاخبار
ومنهم من كان يدعى انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم
اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم
بالغيب امر تفرد به الله سبحانه وتعالى لاسيما اليه
للعباد الاباعلام منه او بالهام بطريق المعجزة او الكرامة
او الارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك
منه ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية
هالة القمر يكون مطرا مدعيا علم الغيب لابلامة كفر
(والمدوم ليس بشئ) ان اريد بالشئ الثابت المحقق
على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيعة ترادف
الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم
ضرورى لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المدوم
الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المدوم لا يسمى
شيئا فهو بحث لغوى مبنى على تفسير الشئ بأنه الموجود
او المعلوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل
وتتبع موارد الاستعمال (وفي دعاء الاحياء للاموات
وصدقتهم) اي صدقة الاحياء (عنهم) اي عن
الاموات (تنفع لهم) اي الاموات خلافا للمعتزلة تمسكا
بأن القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء
محزى بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح
من الدعاء للاموات خصوصا في صلاة الجنازة وقد
تورات من السلف فان لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له
مبنى وقول على الله عليه وسلم * ما من ميت يصلى عليه
امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الاشفعوا
فيه وعن سعد بن عباد انه قال يا رسول الله ان ام سعد
ماتت فائى الصدقة افضل فقال عليه السلام الماء فحفر
بئر او قال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء
والصدقة تطفى غضب الرب وقول عليه السلام
ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى

وبعضهم للقديم وبعضهم للحادث (قوله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوماً) فاذا كان مجرد المرور نافعاً فالتضرع والابتهال اولى بان يكون نافعاً على انه لا فائز

بالفصل (قوله وهذه اجابة) فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخباراً عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى من غير ان يترتب هذا على دعائه قلت ياباه عدم ترتيبه على دعائه قوله تعالى رب انظرني الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم (قوله قال حذيفة) هي في الاصل تصغير حذفة واحدة الحذف وهي غنم سود صفار من غنم الحجاز واسيد فليل من اسد الرجل بالكسر صار كالاسد في اخلافة وغفار بكسر الذين المعجمة ابو قبيلة من كنانة فيهم قال رسول الله غفار غفر الله لها واسلم سألها الله وعصية عصت الله ورسوله (قوله فذكر الدخان) عن حذيفة

يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوماً والاحاديث والايثار والآثار في هذا الباب اكثر من ان يحصى (والله تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات) لقوله تعالى ادعوني استجب لكم . ولقوله عليه السلام يستجاب دعاء العبد ما لم يدع بأثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم خي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفراً واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله تعالى وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلت المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فتمعه الجمهور لقوله تعالى . وما دعاء الكافرين الا في ضلال . ولانه لا يدعوا الله لانه لا يعرفه لانه وان اقربته فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روى في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافراً يستجاب فمحمول على كفران التعمية وجوز به بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابلis . رب انظرني الى يوم يبعثون * فقال الله تعالى . انك من المنظرين . وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الديبوسي وقال الصدر الشهيد رجه الله تعالى وبه يفتى (وما اخبره النبي عليه السلام من اشراط الساعة) اي علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض ويا جوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن اسيد الغفاري اطاع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ماتذكرون قلنا نذكر الساعة قال عليه السلام انها ان تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان

انه قال يا رسول الله وما الدخان فتلا قوله فارقب يوم تأتي السماء بدخان مبين يفتشى الناس وقال علاء ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوماً وليلة اما المؤمن فيصبيه كهيئة الزكام

واما الكافر فيكون كالسكران يخرج من مخبره واذنيه وعن دبره وعن على رضى الله عنه يدخل في اسماع الكفرة حتى يكون رأس احدهم كالرأس الحنيد ويكون الارض كلها كبيت وقفيه ليس فيه حصاص (قوله والدجال قد ورد في الروايات انه رجل جسيم قصيرا فحج اجراءور شاب جفال الشعر جمدة قطط كان عينه عنبه طافية مكتوب بين عينيه (كافر) يقرؤه كل مؤمن قارى وغير قارى يخرج من ارض بالشرق يقال لها اخراسان يتبعه اقوام كائن وجوههم المجان المطرقة ويتبعه من يهودا صفهان سبعون الفا عليهم الطيا السعة يمكث في الارض اربعين يوما يوم كسنة ويوم كنهرو يوم كجمعة وسائر ايامه كسائر الايام ثم ينزل عيسى عليه السلام فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله (قوله والدابة) قيل هو رجل والاكثرون على انها دابة لهاربع قوائم روى ان لهارأس ثور وعين خنزير واذن فيل ولون نمر وصدرا سد وخاصرة هرة وقرن ابل وقوائم بيير بين كل

والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالشرق وخسف في المغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من العين تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح في هذه الاشرط كثيرة جدا وقد روى آحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ (والمجتهد) في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد بخطى) وقد يصيب) وذهب

مفصلين اثنا عشر ذراعا وفي الحديث ان طولها سبعون ذراعا وعن ابى هريرة ان فيها من كل لون ومابين قرنيها فرسخ للراكب وفي الحديث انها تخرج من صفا اول ما يبد رأسها ذات وبر وریش لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب (قوله وطلوع الشمس

من مغربها) عن ابى ذر قال قال رسول الله حين غربت الشمس أتدري اين تذهب هذه قلت الله بعض ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها وبوشك ان تسجد ولا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن ويقال لها ارجع من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها فان مستقرها تحت العرش (قوله ونزول عيسى ابن مريم) وفي الحديث انه ينزل عند المنارة البيضاء مشرق دمشق واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طأطأ رأسه قطر واذا رفعه تحدر منه جان كالؤلؤ فلا يحل لكافر يجدر بح نفسه الامات ونفسه يتهمى حيث يتهمى طرفه (قوله ويأجوج ومأجوج) هما من ولد يافث وعن رسول الله في صفتهم لا يموت احد منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد حلو السلاح قيل هم صفان طوال مقرطوا الطول وقصار مقرطوا القصر وروى انهم يأتون البحر فيشربون ماءه ويأكلون دوابه ثم يأكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن منهم من الناس ولا يقدرون ان يأثوا مكة ولا المدينه وبيت المقدس ثم يبعث الله نيفا في اقطائهم فيدخل في آذانهم فيموتون (قوله وخسف بالشرق) في الصحاح يقال خسف الله به الارض خسفا اي غاب به فيها (قوله واخر

ذلك نار تخرج) هي غير النار التي ذكرها عليه السلام حيث قال اول اشرط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وعنه عليه السلام ان اول الآيات خروج اطلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وأنتهما كانت قبل صاحبتهما فالأخرى على أثرها قريباً (قوله فذهب الى كل احتمال جماعة) قال رحمه الله في التلويح فحصل أربعة

مذاهب . الاول ان لاحكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأى المجتهد . واليه ذهب جماعة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة . وبعضهم الى كون احدهما حق . الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه والعثور عليه كالعثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين . الثالث ان الحكم معين عليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه . واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان الخطي هل يتمحق اثواب وان حكم القاضي بالخطأ هل ينقض . الرابع ما فصله في هذا الكتاب (قوله لما كان تخصيص

بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهدين وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون وحينئذ اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة واختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقدته اخطأ والمجتهد غير مكلف بأصابعه لغموضه وخفاؤه فلذلك كان الخطي معذوراً بل مأجوراً فلا خلاف على هذا المذهب في ان الخطي ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخفي ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل والحكم جيماً واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابى منصور وانتهاء فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجماً بشرائطه واركانه فأتى بما كلفه من الاعترار وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ من وجوه الاول قوله تعالى . فمنها ما سليمان . والضمير للمحكومة والفتيا او كان كل من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان وفهمه بالذكرة جهة لان كلامهما

سليمان وفهمه بالذكرة جهة) فانه وان لم يدل على نفي الحكم عماء المذكور دلالة كلية لكنه يدل عليه في هذا الموضع بمؤنة اتمام كالا يخفى على من له معرفة باقوانين الكلام ومبنى هذا الاستدلال على جواز الاجتهاد على الانبياء وجواز الخطأ عليهم فيه وقد

اقم الدلالة على ذلك في موضعه بل يدل عليه هذه الآية ايضا فان حكم داود عليه السلام لو لم يكن باجتهاده بل بالوحي لما جاز اعتراض سليمان ولما جاز رجوع داود الى ما رآه وقصته مشهورة وقد اجيب بان المعنى ففهمنا سليمان الحكومة التي هي احق وافضل وانما اعترض على ابيه بناء على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم ولهذا قال غير

هذا ارفق بالفريقين ومما يدل عليه قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه لو لم يكن اجتهاده في هذه الحادثة حكما وعلما لما كان لهذا الكلام في هذا المقام معنى ولا يخفى انه لا يتم على من قال باستواء الحكمين (قوله ان القياس مظهر لاثبت) رد عليه بان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر وايضا الحكم الاجتهادي قد ثبت بغير القياس من الادلة الظنية كفهوم الشرط والصفة ولادلالة على وحدة الحق فيه (قوله فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين) لان المجتهد عامل بمعنى النص او بفهومه فيكون الحكم المجتهد فيه

قد اصاب الحكم حينئذ وفهمه . الثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى عليه السلام ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وحديث آخر جعل للمصيب اجرين وللخطيئ اجر واحد او عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان اصبحت فلك عشر حسنات ومن الشيطان وقد اشهر تحطئه العذابة رضي الله عنهم بضمهم بمضاهي الاجتهادات . الثالث ان القياس مظهر للحكم لا مثبت له فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير . الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة بينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الخطر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه وتام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح (ورسول البشر افضل من رسل الملائكة ورسول الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة) اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلو جوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام

عاملا لشخاص فمما اختلاف الاجتهادين يلزم ما ذكره ومبنى هذا الدليل على « على » ان القياس مظهر وان الحق في الاحكام الثابتة بالنصوص بالماخذ المختلف فيها واحد وشئ منهما غير مسلم عند الخصم (قوله بل بالضرورة) اي الدينية والافدوى الضرورة العقلية في الافضية بمعنى كثرة الثواب لاسما عند من يرى الثواب مجرد فضل

من الله مما لا يكاد يوجه بل لا يتصور معرفة ذلك بالنظر العقلي الصرف ايضا (قوله على وجه التعظيم والتكريم) قيد به ثم تصدى لاثباته بالدليل دفعا لما قيل من ان امرهم بسجودهم لا يدل على تفضيله عليهم اذ لم يزل لم يكن لتعظيم بل ابتلاء للملائكة لتمييز المطيع من العاصي اذ لم يكن السجود في عرفهم غاية في التواضع والخدمة بل بمنزلة السلام في عرفنا فان دلالة امثال ذلك دلالة عرفية يختلف باختلاف العرف والعادة ويحتمل ان يكون سجودهم لله تعالى وآدم بمثابة القبلة فدفعت هذه الاحتمالات بان قوله كرمتم يدل على انه اسجد تكريما اذ لم يسبق ما يدل على هذه التكرمة سوى الامر بالسجود فيكون تفضيلا

له عليهم (قوله الثاني ان كل واحد من اهل اللسان الخ) فانه تعالى لما قال للملائكة على صورة المشاورة اني جاعل في الارض خليفة تأملوا في حال آدم فلم يقفوا على وجه الحكمة في استخلافه ولم يردوا الامر الى علمه وقضائه فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويفسك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك تعجبا من استخلاف المفضول مكان الفضل واستبدال اهل الطاعة باهل

على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية ارايتك هذا الذي كرمتم على وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين. ومقتضى الحكمة الامر للاذن بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى. وعلم آدم الاسماء كلها ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى * ان الله اصطفى آدم ونوحا و آل ابراهيم وآل عمران على العالمين. والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجاع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فيبقى ممولابه فيمعدا ذلك ولا خفا في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان قد يحصل الكمالات والفضائل العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والنصب وصنوح الحاجات الضرورية الشاغلة من اكتساب الكمالات

المعصية مع احاطة علمه وكال حكمته تعالى قاله سبحانه علم آدم الاسماء كلها ارادة تفضيله عليهم واعلام وجه الحكمة في فعله ثم عرض السميات على الملائكة فقال انبؤني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لاحكمة في استخلاف آدم فلما عجزوا عن الجواب وقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا قال يا آدم انبئهم باسمائهم فبهتوا وتنبهوا بخطائهم وعلموا ان الخير ما اختاره الله وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء فدل الآية على فضله عليهم اجمعين فيكون جميع الانبياء افضل من جميعهم اذ لا قائل بالفصل (قوله وقد خص من ذلك بالاجاع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة)

يريدان المراد بآل ابراهيم اسمعيل واسحق واولادهما ويدخل فيه نبينا عليه السلام وبآل عمران موسى وهرون ابنا عمران بن يصر او عيسى ومريم بنت عمران بن ماثان والعالمين عام لاجناس ماسوى الله تعالى فدل الآية بظاهرها على تفضيل آل ابراهيم وفيهم عوام البشر على العالمين ومنهم رسل الملائكة وقد خص من الآية بالاجماع تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة فثبت معمولا فيما سوى ذلك والعام اذا خص منه البعض يفيد الظن فيما عداه والظن كاف لترضنا اذ لا ندعى في هذه المسئلة ازيد من الظن اذ لا قاطع فيه لانفيها ولا ثباتا وهذا هو المراد من كون المسئلة ظنية والا فلا كلام في انها

ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادئ الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالة بالكوائن ماضيهوا وآنها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية الثانية ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى * علمه شديد القوى * وقوله تعالى * نزل به الروح الامين * ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرده في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود اولان وجودهم اخفى فالإيمان بهم اقوى

من الاصول الاعتقادية والمسائل العلمية والاكتفاء بالظن والتخمين ليس الا للجزع عن القاطع واليقين ثم المذكور في شرح المقاصد انه خص من آل ابراهيم وآل عمران وغير الانبياء وقيل خص من العالمين رسل الملائكة والوجه هو الاول اذ افضل الجميع آل ابراهيم وآل عمران عليها ما عدا رسل الملائكة وهو ظاهر (قوله ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل لا يقال عبادة الملائكة

اكثر وادوم اذ هم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به * وبالتقديم قوام العمل وبرجى قبوله فيهم اصدق ويقينهم اقوى لان طريقهم العيان لا العيان والمباشرة والمراسلة وهم من البشر اتق وعلمهم ازكى لانا نقول قد ثبت بالحديث ان اول الاعمال اجزها والترجيح بالدوام والكثرة غير مفيد لان كثرة الثواب ليست بكثرة العمل الا يرى ان كلمة الشهادة يترتب عليها من الثواب ما لا يترتب على ما يزيد عليها من الطاعات اضاعافا مضاعفة وباقي الصفات كونها اقوى وازيد في الملائكة غير مسلم وما ذكر في بيانه لا يفيد بالنسبة الى الانبياء على ان الإيمان بالغيب افضل (قوله والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية

دون (الاسلامية) فان الملائكة عندنا ليست من قبيل المجردات بل من قبيل الاجسام
وكون كالم بالفضل ايضا بمعنى انه ليس لهم كمال متوقع ممنوع عندنا

وايضا علمهم بالكوائن
ماضيها وآتيها غير مسلم
وباقى المقدمات مسلمة
عندنا ايضا وان اختلف
المأخذ لكنهما لا تفيد
الافضلية بمعنى كثرة
الثواب بل او فرض
تمام جميع المقدمات
لا يفيدها ايضا بل نقول
جميع الادلة المذكورة
فيما بعد او فرض صحتهما
وتعامها لا تدل الاعلى كثرة
فضائلهم وكما لهم لا على
كثرة ثوابهم عند الله كما هو
المطوب الذي يجتهد
في اثباته وفقنا الله للفوز
بهذا المرام . كما وفقنا
لاختتام الكلام . ثم الحمد
حق الحمد * ان له حق
الحمد . والشكر جل الشكر

وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى * ان يستكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون . فان اهل اللسان
يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عليه السلام
اذ القيس في مثله الترقى من الأدنى الى الأعلى يقال
لا يستكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال
السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفضل بين عليه السلام
 وغيره من الانبياء والجواب عندان النصارى استعملوا
المسيح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله بل
ينبغي ان يكون ابنه لانه مجرد لأب له وقال الله تعالى
 . وتبرئ الاك . والابرص وتحى الموتى . بخلاف اثر
العباد من بنى آدم فرد عليهم بانه لا يستكف من ذلك
المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة
المقربون الذين لا اب لهم ولا ام ويقسرون باذن الله
تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاك والابرص
واحياء الموتى والترقى والاعوانا هو في امر التجرد
واظهار الآثار القوية لافى مطاق الشرف
والكمال فلا دلالة على افضلية
الملائكة والله اعلم بالصواب

والله المرجع
والآب

م

ان كل له الشكر . والصلاة اطراما من الخ من اطراء . على محمد

خير البرية . وعلى متبعيه على الملة الحنيفية . السمحة

اليضاء النقية . تمت بعون الله

تعالى *

حاشية المولى المحقق والالمى المدقق احمد بن موسى الشهير
بـنـجـيـالـي عـلـى شـرح العـقـائـد للـعـلامـة الثـانـي سـعـد المـلـة والـديـن
التفتازاني

وبهامشها حاشية الفاضل الشيخ رمضان بن عبد المحسن
المعروف ببهشتي المتوفى سنة ٩٧٩ تـسـع وسـبـعـيـن وتـسـعـمـائـة

حاشية المهشتى على الحيالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتكلم بالكلام * وعلى رسوله الصلاة والسلام * وعلى آله وصحبه على الدوام
(وبعد) فيقول اضعف عباد الله القوى * رمضان بن محسن الويزوى * افازهم الله
بفضله الجسام * يوم يؤخذ بالناوصى والاقدام * ان ذخيرة يومى وعدى * ومكان
روحي من جسدى * اخى وقرة عيني ابراهيم * اكرمه الله بالنعم المقيم *
لما أخذ في قراءة هذه الحواشى * التى فاقت من بين اعزة العواشى * جادت
القريحة اثناء التعليم * بفرائد حسان نزيهة عن التليم * فجحمت ما وجدته
من النكات * ونفيت منها ما لا تليق بالاثبات * ونظرت في الحواشى الكسابة *
التي هي كهكاهة الآثار العلية * فأدر كنهه في متبته بالوثب * من غير جبن
من ذئيره المهيّب * فجاء كتابا نيرا كالصباح * مثل نوره كشكاة فيها مصباح
* بالهام من الغنى * هدية منى لكل طالب ذكى * لكنه بعد شروعى في بذل
الجهود * وقبل وصولى الى آخر المقصود * ترحل المرحوم الى فضاء القدس
* اللهم وطنه في رياض الانس (شعر) ان باز المراد طاروق * بات الى رمية
الاحزان * هو قد فاز بانى وانا * حائر في متبته الخمران * وكان متبها
للاستعداد * فهذا امر تنقطع دونه الاكباد * وتاريخ اقباله على الله الكريم *
قل سلام قولا من رب الرحيم * فغاية المنى من ناظرى هذا الكتاب *
ان لا يحرموه من دعاهم المستجاب * وانا لا ارجو بالوقوع في هذا الامر المسير
* عطية سلطان ولا مطية وزير * بل المأمول من الله احسن القبول *
وهو نعم المأمول ونعم المستول * وها انا اخوض في المراد * طالبا من الله الرشده
والسداد * (قال) نخبة افاضل الانام * احسن الله اكرامه في دار السلام * اما بعد الحمد
لمستأهله * قال في الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولا تقول مستأهل لكن ذكر عبارة
المستأهل في الكشف في اوائل سورة البقرة والعامل في الظرف اما قسم من القياسية

بطريق النيابة (قوله سيد الخ) اما فعيل او فاعل لكن على الاول التصرف الصرفى بلا قياس
(قوله وصحبه الخ) جميع صاحب كركب وراكب (قوله فدونك ايها السارى هذا التبراس
الخ) فدونك جواب لامبا معنى خذوا السارى السائر بالليل من السرى بالضم والتبراس
المصباح وهو نصب على انه مفعول دونك شبه كتابه بالمصباح في ازالة الظلام المطلق
لوجودها في ضمن كل من ازال التي ظلام الجهل وظلام الليل فاستعار اسمه بقرينة حالية
والمعنى ايها السائر في ليالى الطاب خذ هذا الكتاب الشبيه بالمصباح حتى يحصل
مطلوبك (قوله كتاب فيه نور وهدى للناس الخ) كتاب خبر مبتدأ مخذوف كما هو
الظاهر والظرف رافع لما بعده لاعتماده على الموصوف وهدى بمعنى هداية (قوله
الى المكامن الخفية من شرح الخ) المكامن جمع ممكن والمراد مواضع اخفاء المعاني ومن

تبهيضية والظرفية حال
من المكامن اي كائنة من
اجزاء الشرح (قوله
امليته اوان الدعة)
الاملاء الكتابة واوان
كالزمان لفظا ومعنى
والدعة بالفتح الراحة
(قوله عن فتر)
هو الضعف والانكسار
(قوله سالكا) حال من
فاعل امليت والايجاز اداء
المراد بلفظ من الاقتصاد
والجادة بالتشديد معظم

حاشية الخيالى على شرح العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

امابعد الحمد لمستأهله . والصلوة على سيد رسله . وآله
وصحبه موصحى سبله * فدونك ايها السارى هذا التبراس .
كتاب فيه نور وهدى للناس . يرشدك الى المكامن الخفية
من شرح العقائد النسفية . امليته اوان الدعة .
والاستراحة عن فتور المطالعة . سالكا فيه حادة
الايجناز . من غير تعمية والغاز . وحين ماجت حول
تحسينه * ورمت تزبين شينه وسينه . الحقته الى خزانة
من لامثل له فى العلى * وله المثل الاعلى * الصاحب
الاعظم . والدستور المعظم . بابه كعبة الحاجات

الطريق واضافتها بيانية (قوله من غير تعمية والغاز) وهما بمعنى واحد وهو سوق
الكلام فى غاية الاستتار والظرفية حال من ضمير سالكا او من الجادة فافهم (قوله ماجت)
مامصدزية والحوم بالفتح والحومان الدوران حول الشئ (قوله ورمت) الروم
بالفتح الطلب (قوله شينه وسينه) قيل الشين المسائل التمهلية بالدلائل والسين الغير التمهلية
(قوله فى العلى) العلى بالضم والعلاء بالمد والفتح الرفعة والشرف (قوله وله المثل)
يقال لصفة الشئ مثله (قوله الصاحب) وهو بلا تقييد يطلق على الوزير فى العرف
العام (قوله والدستور) بضم الدال معرب هو الوزير الكبير الذى يرجع فى احوال الناس

الى ما رسمه واصله الدفتر الذى فيه قوازين الملك وضوابطه كذا فى حواشى شرح المطالع
(قوله يطوى اليه كل فج عميق) والفج العميق هو الطريق البعيد وطى الفج الى الشئ هو
ان يقصد بقطع المنازل الانتهاء اليه يقال طوى اذا تعمد كذا فى مختار الصحاح (قوله وجوه
الآمال) بالدمج الامل وهو الرجاء وفى هذا استعارتان مكنية وتخيلية لانه شبه الامل بذى
الوجه واثبت الوجه اللازم له اليه (قوله سمحيق) اى بعيد (قوله باهت) من المباهة
بمعنى المفاخرة وتيجان جمع تاج والهامة بفتح الميم الرأس اى فاخرت أ كاليلها برأسه (قوله
وحلل الخ) جمع الحلقة والامارة بالكسرة هى صيرورة المرء أميراً وقائمة الانسان قدومه (قوله ولى
الأيدي) جمع أيدهوى جمع يد بمعنى النعمة ههنا (قوله والحكم) بكسر الحاء وفتح الكاف جمع
حكمة وهى العلم المتقن وفى بعض التفاسير هى العلم المقارن بالعمل (قوله آخذ أيدي) كناية
عن كونه سبيلاً لرفعتهما (قوله ألوية الخ) جمع لواء بمعنى العلم (قوله المرسوم) اى المأثور

يطوى اليه كل فج عميق • ويستقبله وجوه الآمال من كل بلد
سمحيق • باهت تيجان الوزارة بهامته • وحلل الامارة
بقامته • ولى الأيدي والدم • وصربى اهل الفضل والحكم
• آخذ أيدي العلماء والعلوم • ورافع ألوية الشرع
المرسوم • حائز المآثر والمفاخر • وحاوى الرياضات
الاول والآخر • أول مدارج طبعه النقاد • آخر مقامات
نوع الانسان • وآخر معارج ذهنه الوقاد • خارج عن طوق
البشر بل عن حد الامكان (شعر) اولم يدل الوهم
صيت جلاله • ما خيل طيف خيال سامى حاله •

او الممثل او المكتوب
(قوله حائز) من الحوز
بمعنى الجمع والمآثر جمع
مآثر بفتح المعجمة وضمها
وهى المكرمة والمفاخر
جمع مفخرة كالمآثر لفظاً
ومعنى واحتمالاً للحركتين
عطف تفسيراً (قوله وحاى)
بمعنى يحيط (قوله مدارج)
جمع مدرجه بفتح الراء

بمعنى المسلك (قوله النقاد) مبالغة من النقد بمعنى الجيد اى مخرج « ناظورة »
جواد النكات (قوله معارج) اى المصاعد (قوله الوقاد) المرتفع اللهب كالنار الملتهمه
ولا يخفى حسن قران الوقاد بالمعارج (قوله طوق) بمعنى الطاقة ثم أبدع شعراً عجيباً فى مدح هذا
الوزير بوزن بحر الكامل وهو متفاعلن ثلث مرات الا انه أجرى الزحاف فى بعض اجزائه
بتسكين تاء متفاعلن ونقله الى مستفعلن (قوله لولم يدل الوهم صيت جلاله) الوهم
نصب على انه مفعول وصيت رفع على الناعلية وصيت الجلال شهرة العظمة (قوله
ما خيل طيف خيال سامى حاله) مانافية وخيل مجهول من الخيل بمعنى التخيل وطيف
الخيال مجيئه فى النوم وسامى بمعنى على واضافته اضافة الصفة الى موصوفها والمعنى
لولم يكن صيت الجلال دليل الوهم ما تخيل ادراك سمو حاله فى النوم فضلا عن ان يتيسر

حال اليقظة (قوله ناظورة الديوان آصف الخ) ناظورة القوم من ينظر اليه منهم لكن في الصحاح بلا الف وآصف بفتح الصاد هو ابن برخياوزير سليمان عليه السلام (قوله في اقباله) هو تقيض الادبار المراد الرتبة العالية (قوله طرا) اي جميعا (قوله وكفى به) مرجع الضمير ما يفهم من السياق وهو كونه محمودا ومحل الجار والمجرور رفع على الفاعلية وبرهان نصب على انه مفعول ومضاف الى المضاف الى موصوفه والمعنى لاحاجة الى برهان دال على حسن خصاله لكفاية مدوحية دليلا (قوله في الاوج) هو نقطة من النقط المفروضة في تدوير الكواكب والمراد ههنا ما في تدوير القمر وشأنه اذا اجتمع القمر معه يكون بدر المقابلته الشمس ح فاستعار

الاوج لاعلى المراتب الذي هو الوزارة ترشيحا فتأمل (قوله زاخر) يقال زخر الوادي اذا مدجدا والمد السيل والنوال العطاء (قوله متبجر) اي متعمق (قوله عالم بخياله) اي بازائه والمراد انه فريد فيه كانه لا يوازيه احد غيره (قوله سبحان) اسم لافصح شعراء العرب حتى قيل في حقه انه كان لا يكرر

ناظورة الديوان آصف عصره . وهو الوزير الفرد في اقباله محمود اهل الفضل طرا كاسمه . وكفى به برهان حسن خصانه . بكماله في الاوج بدر كامل . بحر محيط زاخر بنواله . في كل علم عالم متبجر . في فن حلم عالم بخياله . سبحان عي في فصاحة لفظه . معن بليغ البخل في افضاله الصائب الافكار في تدبيره . الثاقب الآراء في اقواله . للناس يبذل ليس يحسك لفظه . فكأنما الفاظه من ماله . يتزاحم الانوار في وجناته . فكأنه متبرقع بفعاله . وهو الذي عم انعامه وفشا . الوزير الكبير محمود باشا . اوضح الله غرة العزة بضيائه . ورفع علم العلم باعلائه . ولا زال مورد افضاله ماء عدين المآرب

لفظا وان تكلم سنة كاملة ما يوجب التكرار كان يعبر عنه بلازمه وعي بالفتح عاجز (قوله من) بالفتح ثم السكون ابن زائدة اجود العرب والبخل خلاف السخاء والافضال الانعام (قوله الصائب الافكار) اي الذي افكاره صائبة وكذا معنى الثاقب الآراء والثقوب الاشراق والآراء جمع رأى (قوله للناس يبذل) والمراد منه بيان حسن اخلاقه وعدم كبره وتشبيهه بالفاظ بالمال اشارة الى ان يبذله المال اعرف واشهر كما ان الشأن في امثاله ذلك فافهم (قوله يتزاحم) اي يتكاثر والوجنات ما ارتفع من الخدين (قوله فكأنه) الضمير راجع الى ما سبق ومتبرقع لابس البرقع والفعال مصدره بباء الآله والمعنى ان انوار وجناته من آثار فحاله الحسنة (قوله وفشا) اي ذاع وانتشر (قوله غرة العزة) الاولى بضم المعجمة ثم فتح المهملة والثانية خلاف الذلة (قوله علم العلم) اي رأيته (قوله ولا زال) ناقصة

ومعناها الكون على وجه الثبات والمورد الموضوع الذي منه ينال الماء واضافته بيانية وهو اسم لازال وخبرها ماء بطريق اطلاق الماء على مورده مجازا او على حذف المضاف اى مورد ماء كالايخفى والمدين اسم قرية شعيب عليه السلام استيريهنا لمعنى المجمع والعلاقة ظاهرة والمآرب جميع مأربة بفتح الراء وضما بمعنى الحاجة (قوله يوجد) الجملة حال من ضمير الخبر الراجع الى الاسم والامة الجماعة اول مفعولى يوجد وثانيهما جملة يسقون والمراد من سقى الطالب تحصيلها وعدم اضاءتها (قوله الى سماء) بكسر السين السما كان كوكبان نيران والسماء من منازل القمر والسمودة خلاف النخوسة والكوكب النجم والبرج واحد البروج الاثنى عشر المختلفة شرفا ونخوسة بالنسبة الى ابعاض الكواكب (قوله التحرير) وهو العالم المتقن الفطن كذا فى الصحاح (قوله الخطير)

يوجد عليه امة من الناس يسقون منه الطالب . فان رفعه الى سماء القبول « فقد سعد كوكب الامل فى برج شرف الحصول . والله ولى الاعانة وكفى به وكلاء . قل . الشارح التحرير عامله الله تعالى بلطفه الخطير . بمدامتين بالتسمية (الحمد لله) اقول تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عاياه الاجاع وامثال بحديثى الابتداء وما يتوهم من تمارضهما فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرفى المتمد او بحمل احدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى كما هو المشهور ولك ان تجمل الباء فى الحديثين للاستعانة ولاشك ان

اى العظيم القدر قال فى الصحاح يقال رجل خطير اى له قدر ومنزلة (قوله بأسلوب النخ) انما ذكره لان المتبادر من الاقتداء بالكتساب هو الامثال لمضمونه والمراد الاقتداء به فى اسلوبه فن غفل عن هذه النكتة غير الاسلوب ان قيل ان الاقتداء نفس التعقيب وكذا العمل

بالشائع والامثال لافيه قلنا لابل هو عام لصدقه على كل اقتداء « الاستعانة » بأسلوب من اساليبه فهذا كقولنا فى الانسان حيوان وكذا غيره فتأمل (قوله امثال النخ) لا يقال الامثال فى الذكر الابتدائى لافى التعقيب لانا نقول على تقدير رجل البدء فى حديث التسمية على الحقيقى وفى الحديث الآخر على الاضافى لاشك فى كون الامثال فيه وعلى تقدير الحمل على آخر يوجد الذكر الابتدائى فى ضمن التعقيب فافهم (قوله على العرفى المتمد) قيل يرد عليه جواز تأخير التسمية عن التحميد قلنا ترتيب كتاب الله يعين الامر وفائدة هذا الحمل هى التخليص عن ورطة التساقط (قوله كما هو المشهور) مرجع الضمير الحمل الثانى (قوله للاستعانة النخ) اعترض عليه بما حاصله انما الاستعانة فى ذوات البال كالقراءة والكتابة من الافعال الممتدة لدلالة الحديث على انه لابد من تصديرها بذكرهما

ومن طرقه تليق الاستعانة واما البدء وغيره من المحقرات فلا يتصور فيه ذلك والالزم وجوب التسمية في بدء البدء وفي كل محقر فلا احتمال فيه لغير اللصوق والجواب عنه هو ان معنى الحديث ح لابد من الاستعانة في بدء ذوات الال والتفحص عن حاله والقول بانه تحكم بالنسبة الى بدء البدء وسائر المحقرات اعتراض على الشارع في الامور التمديدية على ان المرجح ظاهر لان بدء ذوات الال ليس كبدء البدء ولا كسائر المحقرات لان الاضافة الى الشريف تفيد الشرف للمضاف بلا شبهة فان قلت يسرى شرفه المستفاد الى البدء المضاف اليه قلت لا يفيد التساوي فان عظمة عبدالسلطان ليس في عبده فانه قلت الاستعانة في بدء شئ غير معقول في نفسه لانه شئ يسير قلت الاستعانة فيه استعانة في مبدؤه حقيقة لان الغرض من البدء تحصيل المبدوء وانما بين عليه السلام وجوب الاستعانتين في البدء للتأيقع جزءا من المبدوء لا بهما وبالجملة ذكر التسمية والتحميد في صدر كل مبدوء بلا تخلل اجنب بينهما وبين الابتداء في حكم ذكرهما في كل جزء من اجزائه بناء على بقاء بركتهما الى

ان يختم ولا يجب دفع فاصل يتفق بعد تحقق البدء امثلا يؤدي الى الحرج والله دره صلى الله عليه وسلم ما احلى عباراته واجلى اعتباراته

الاستعانة بشئ لا ينافي الاستعانة بآخر او للملاسة ولا يخفى ان الملاسة تعم وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية وبذكره قبل الابتداء بالافضل فيجوز ان يحمل احدهما جزأ وبذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون ان الابتداء ان التلبس بهما (قوله المتوحد بجلال ذاته) الظاهر ان الباء صلة التوحد

(قوله الاستعانة بشئ لا ينافي الخ) لان الاستعانة في بناء بيت يزيد مثالا لا ينافي الاستعانة بعمرو وغيره وما يقال من انه تجوز لتقديم التحميد على التسمية فجاب بانه لا ضير امر الترتيب استفاد من اسلوب كتاب الله لامن الحديثين (قوله اول الملاسة الخ) رد عليه بأن ماصوره لا يمكن في بعض الامور كال تلاوة والاكل والشرب والجواب انه لا يذكر قبلها التحميد بل منها ماسن ذكره بعده فعمل حديث التحميد ليس على عموم بل خص منه امثالها وكلامه بالنسبة الى ما في بدءه يجمع بينهما فلا غبار (قوله ولا يخفى ان الملاسة الخ) اي مطلق الملاسة تعم وقوع الفعل مع كون المجرور جزأ ما تقيم مقام الفاعل ووقوعه مع ذكر المجرور قبل الابتداء بالافضل يعني توجد الملاسة في كلتي تينك الصورتين فلا تدافع بين الحديثين هذا هو تحقيق كلامه ههنا حق التحقين وادعاء الخلاف بعزل عن فهم الكلام الدقيق (قوله على وجه الجزئية) هذا هو المطابق لكتاب الله عز وجل فن أبي عن كون الحمدلة جزأ من المشروع فيه ثم ادعى ان كتاب الله تعالى بيان لمعنى الحديثين فقد أتى بامر عجب (قوله ان التلبس بهما الخ)

هذا الآن خبر كان بلاعتباره ظرفا والمعنى ان آن الابتداء هو الآن الذى يتحقق فيه التلبس بهما وهو آن واحد لان التسمية وان حدثت حين تلفظها لكنها باقية الى آن تلفظ همزة الجملدة مالم يفصل اجنبى فى آن تلفظ همزة اجتمعت الامور الثلاثة الابتداء فى المقصود والتلبس بالتسمية بقاء والتلبس بالجملدة ابتداء فن ظن ان المراد بآن التلبس بهما هو الزمان بناء على ان حصول تلبس الشيتين لا يمكن فى آن واحد فقد غفل اذا اتصالهما بحسب اتصال الآن بالآن واتصال آن آخر التسمية بآن همزة انما يتحقق عند المتأخر فافهم (قوله يقال توحد برأيه) اى التصق توحد برأيه وما يندكر من معنى الظرفية قائما هو افادة المحصول (قوله اى تفرد به الخ) هذا هو معنى الشائع لكن اصله المعدول عنه اما من مقولة ما كان لا تكلم او للصيرورة او للطلب اذ لا يمنع عنها لجواز لصوق كمال الوحدة والوحدة المستقلة والوحدة المطلوبة بالرأى فن ادعى التخصيص ببعض فليبه النقل من ائمة اللغة والمناسبة للصحة للنقل يمكن ان يوجد فى كل منها على ان المحشى الفاضل الذى لم يعين الاصل وما ذكر فيما نقل عنه فجرد الامكان والاحتمال

يقال توحد برأيه اى تفرد به واستقل فعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير فى جلال الذات او الذات الجلية على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون للملاسة فتح صيغة الفعل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم نحجر الطين اى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التكون والتولد

فتأمل (قوله فعنى التوحد بجلال الخ) يمكن اعتبار الكمال وعدم دخل الغير فى هذا المعنى ايضا فالمعنى وحدته الكاملة او الذاتية ملتصق بجلال ذاته كالتلفظ

عنه وانما لم يعتبر لان الاستعمال الشائع جار على عدمه (قوله على نهج حصول اما » الصورة) يعنى على طريق اضافة مأخذ الصفة الى الموصوف لقصد المبالغة والمبالغة ههنا هو ان العلم كانه هو الحصول لكونه سيد العملية الصورة فافهم (قوله للملاسة) عد ذلك من ضيق العطن لكنه من سعة لانه اعتبره على سبيل الاحتمال بعد تحقيق الحق فى المقال (قوله اما للصيرورة) لا باعتبار الانتقال المقضى للسبق الزمانى (قوله بدون الخ) لا بد فى هذا المعنى من هذا القيدنية وان لم يتعودوا بذكره لفظا فلا بأس بالتصريح به (قوله نحجر الطين) ليس فى الصحاح هذا الفعل والموجود فى الشافعية لا يحجر لكن يمكن ان يقال عدم وجوده فيه لا ينافى كونه من مستعملات اهل اللغة اذ لا مجال لادعاء احاطته بجميع الالفاظ اللغوية بحيث لا شذوذ منه مع ان الشريف الجرجاني رح ذكر هذه الصيغة فى حواشيه على الكشف فى اثناء تفسير التسمية على انه يكفيه استعمال اهل العرف بل الاطباء اذ الظاهر انهم جأوه على امثاله ويكفيه ايضا ان يقال انه لا يجب التطابق فى مثاله (قوله بلا عمل) اى فى ظاهر الحال (قوله ومنه التكون والتولد) قيل ههنا من قيل كون صيغة الفعل

لعمل المتكرر في مهلة كالجمع والتعلم ويرد عليه انه لم يشهد بصفته نقل ولادل عليه عقل لان الفاعل لم يوجد بعد فضلا عن تكرار العمل فالصواب جملها على الصيرورة كما لا يخفى على من له ذوق سليم (قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية الخ) هو محصول ما اذا كانت الصيغة للصيرورة (قوله الكاملة) عطف على الذاتية اى والاتصاف بالوحدة الكاملة وهذا محصول ما اذا كانت الصيغة للتكلف المأول بالكمال (قوله مع ملابسة الخ) ناظر الى كل واحد من المحصولين (قوله الاولى) وجه الاولوية هو ان المقام مقام المدح فاهو داخل فيه كان اولى لاحالة (قوله ليفيد ان آية نبينا) لان الاضافة للتعظيم فتحجج الله اعظم من حجج الانبياء فلا صعوبة في هذا المقام الاعلى من غفل ومايتوهم من ان حجج سائر الانبياء يمكن ان يضاف اليه تعالى فلا يظهر الاعظمية فبعد عن ذوق مزاييا العربية وقد يوجه بان الحجج محمول على الاستغراق فالعنى انه عليه السلام مؤبد بجميع سواطع

حجج الله ويرد عليه انه لا ينافي تأييد غيره بها ايضا على انه لو سلم لا يفيد اعظمية الحجج بل اعظميته عليه السلام والقول بان الجميع اعظم من البعض لا وجه لارتكابه مع ظهور الوجه الوجيه (قوله فساطع حججه الخ) هذا متفرع على الاعتبار الثاني

واما التكلف ولما استحال في شأنه تعالى يحمل على الكمال كاقيل في المتكبر ونحوه فمضى التوحيد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة مع ملابسة جلال الذات (قوله بساطع حججه) الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء ويجوز ان يكون لمحمد فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب (قوله وبعد فان) مبنى هذه الفاء اما على توهم اما وعلى تقديرها في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف

فقط لكون بيانية الاضافة ادخل في المدح في هذا الاعتبار من تخصيصية الان ليانية افادت ان الحجج المذكورة سواطع باجمعها واما الادخل في الاعتبار الاول انما هو التخصيصية لاحتمال ان يكون بعض الحجج المذكورة غير سواطع وانه عليه السلام مؤبد بسواطعها فافهم وما قيل من ان اضافة الحجج الى الله تعالى لا يحسن هنا لان المشتق وما في معناه يعتبر مفهوما بالنسبة الى المضاف اليه فدفع بان لا يمنع من حسنه اذافهم المراد كما اذا تعلما احد ادلة مطلوب من مطالب من زيد مثلا وعبرنا عنه بانه دليل زيد لم يستبعد (قوله هذه الفاء الخ) يعنى ايرادها اما لا اجراء الموهوم بناء على كون المقام من مظان ايرادها مجرى المحقق فالعطف باعتبار القصين اولانها مقدرة في النظم بتعويض الواو الزائدة لفظا عن صوتها فالجملة مفصلة عن سابقها فصل الخطاب وهو نوع من الاقتضاب قريب من التخلص

(قوله على انه لا منع الخ) يريد انه يجوز اعتبار العطف بين القضيتين مع التقدير ايضا لان المعنى على العطف في امثاله البتة ولهذا قد يقع الجمع بينهما وبين العاطفة كما في عبارة المفتاح فن فرق بين المقامين ردا عليه فعليه دائرة السوء لان الاصل في استعمال اما هو استعمالها بقرينها بلا عاطفة فيما وقعت اولا وبها فيما ذكرت ثانيا سواء كانت فذلكة او لا ففي امثال مانحن فيه يجوز ان يعتبر الاقتضاب فيترك الواو ويحكم بعوضيته ان ذكرت مع تقدير اما لكن ذكرهما معا في الاقتضاب ويجوز ان يعتبر اصل ويؤخذ ما سبق كلاما مصدرا بأما ثم يعطف عليه المصدر بالمفوضة كما في عبارة المفتاح او بالمقدرة كما في عبارة الشرح يدل على ما ذكرنا ان الكرمانى شارح صحيح البخارى رحمه الله في بيان مكتوب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى بعثه الى هرقل وكتب فيه بسم الله الرحمن الرحيم من محمد عبد الله ورسوله الى هرقل عظيم الروم سلام على من اتبع الهدى اما بعد فاني الحديث قال فان قلت اما للتفصيل فلا بد فيه من التكرار فاین قسيمة قلت

على انه لا منع من اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح في اواخر فن البيان (قوله واساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهى الاساس واساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان تستناد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان

المذكور قبله قسيمة وتقديره اما الابتداء بسم الله واما بعد ذلك فكذا انتهى فن نظرفيه بكماله علم علو نظره وسمو حاله (قوله عقائد الخ) جمع عقيدة والمراد منها ههنا

ما يتعلق به الايقاعات التى يكفر جاحدها لانفسها لانه قل فيما نقل « على » العقائد من الكلام وسيأتى ان الكلام عبارة عن المسائل فافهم (قوله وهى الاساس) اى فى اللغة ومعناها الاصطلاحى وهو ما يبنى عليه غيره من حيث يبنى عليه غير مراد ههنا اذا الاول اشهر فيه من الثانى (قوله الكتاب الخ) وهو يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه نوع اختصاص به كما عتد أئمة الاصول بل المراد ههنا هو الاجزاء القرآنية اذ هى الاساس لا المجموع يدل عليه لفظ القواعد بصيغة الجمع واحتمال ارادة ما فوق الواحد او اعتبار التعدد فى السنة لا يلتفت اليه مع ظهور الحق لكن بقى فيه شئ وهو انه حل القواعد على معنى مغاير لمعنى العقائد ولم يلتفت الى ما يفهم من المواقف وصرح به فى شرح المقاصد من كون هذه الاضافة بيانية بناء على ان اتأسيس لا بد من رعايته مهما أمكن (قوله يتوقفان الخ) فان قلت لا وجه لتوقف الكتاب والسنة على المسائل الكلامية لعدم توقفهما فى نفس الامر الاعلى الذات المتكلم والرسول المبعوث قلت المراد توقف ثبوتهما اعنى التصديق بكونهما كتابا ربانيا وسنة نبوية

ولم يصرح به رحمه الله مبالغة في مدح العلم وترغيبه مع وجود الاعتماد على فهم السامع (قوله على المسائل) بفهم منه ان الكلام عبارة عن المسائل (قوله بخلاف الثانية) فانصف العلم بمحصلتهما الحميدة مع زيادة تمحصل المقصود (قال) فيما نقل عنه الحصر المذكور ممنوع وهو في قوله اذا لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية لكن في تمشية هذا المنع احتمالا لان احدهما ان يقال لان الحصر لجواز ان يكون لغيرها من المسائل مدخل في توقف الكتاب وهو الازم من عبارته الا ان الدورح على حياله لبقائه في توقفه على حصة العقائد المتوقفة على الكتاب والاخر ان يقال لان سلم الحصر لجواز ان يكون توقف الكتاب منحصر في غير العقائد من المسائل كباحث النظر والدليل مثلا فح ينفع الدور لكن هذا ليس بظاهر عبارته كالا يخفى وما قيل في بيان سند المنع من ان يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه باطل لان غرض المانع بقاء كون الكلام اساس اساس العقائد وهذا مناف له ويمكن في الجواب ان يمنع لزوم كون الشيء اساسا لنفسه لجواز ان يراد بالكلام المسائل وبالعقائد التصديقات الا انه ينافي قوله بالعقائد من الكلام كما عرفت (قوله بمحسب ذاتها) يرد عليه

ان اساسية ذات الكلام ان كان مع اعتداده فالمحذور باق كالا يخفى والازم توقف الكتاب والسنة على شيء غير معتد به فحاشا وكلا فتأمل (قوله هو الاساس بالذات) اي بلا واسطة وهذا ناظر الى قوله وثانيا

على المسائل الكلامية ففي هذه القرينة ترق في المدح لشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس العقائد ادلتها التفصيلية وهو يتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) اي علم يعرف فيه ذلك فالمراد هو المعنى الاضافي ويمكن ان يراد المعنى اللقبى فنسبه الوسم الى الكلام لكونه اشهر (قوله المنجى عن غياهب الشكوك) اشارة الى فائدة من فوائده

الكلام اساس العقائد يعني لانم ان الكلام اساس العقائد لانه اساس بالواسطة والمراد ما هو بالذات فلا يكون الكتاب اساس اساس العقائد بل اساس اساس اساسها ولا كذلك الكلام فن قال معنى الاساس بالذات هو الاساس لاجل الذات يرد عليه مع جملة العبارة على الغير المتبادر انه مناقض لما سبق من أن الكتاب اساس العقائد (قوله فاساس الفن) يعني الكتاب لا يتوقف عليه فن الكلام بل بمض مسائله الذي هو العقائد فلا يكون اساس فن الكلام الذي هو العقائد بالواسطة حتى يكون اساس اساس العقائد (قوله هو ذات العقائد الخ) من المسائل الكلامية عبر بالعقائد لا بالكلام تصريحاً بما هو الاساس من الفن (قوله من حيث هو اساس) الضمير للمضات اليه والوضيح هو ان الشيء اذا يكون اساس الاساس اذا كان اساس ذات الاساس واما اذا كان اساس اعتداده فلا (قوله فليتأمل) وجهه هو انه يجوز ان يقال لاساس اعتداد الشيء انه اساس

ذلك الشيء مع انك اعتبرته في صورة كون الكتاب اساس العقائد فالكتاب اساس
الاساس والجواب ان الكلام اساس ذات اساس الاعتداد والكتاب اساس اعتداد اساس
الذات والاول غير الثاني فلا شمول فافهم فان ماتلى عليك من المقال قد خفي على
كثير من افاضل الرجال (قوله والغييب ما اشتد الخ) قيل بل هو الظلمة المطلقة ذكره تفتنا لكن

والغييب ما اشتد سواده فلرجحان الشك على الوهم اضاف
الغييب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم (قوله نجم الملة
والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة
من حيث انها يطاع لها دين ومن حيث انها تعلى وتكتب ملة
والامال بمعنى الاملاء وقيل من حيث انها تجمع عليها ملة
(قوله في دار السلام) اى الجنة سميت بها السلامة اهالها
من كل الموءافاة ولان خزنة الجنة تقول لاهلها سلام عليكم
طبتم فادخلوها خالدين . ولان السلام اسم من اسماء الله
تعالى فاضيف اليه تشريفا له ومعنى هذا الاسم هو الذى
منه وبه السلامة ووجه تخصيص هذا الاسم بظاهر
(قوله طابوا كشيخ المقال) الكشيخ الجنب وطى الكشيخ
كتابة عن الاعراض (قوله الاطباب والاخلال) بالجر
بمجموعهما بدل من الطرفين اوبيان لهما والمتعدد المتبوع
معنى اجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما
على انهما خبر مبتدأ محذوف (قوله وهو حسبي ونعم
الوكيل) رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف بان
الجملة الثانية انشائية فلا تطف على الاولى اخبارية
وكذا على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبى لانه خبر ايضا
ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار
عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر وايضا يجوز ان يعتبر

في الصحاح يقال فرس
ادهم غيب اذا اشتد
سواده ومطلق الظلمة
لا يقتضى شدة السواد فلا
بعد في الاعتبار الذى بنى
عليه فافهم (قوله فان
الشريعة) هى ما شرع الله
تعالى لعباده اى سن لهم
(قوله فوجه تخصيص هذا
الاسم بظاهر) وهو المناسبة
من حيث انه تعالى معطى
السلامة وفي اهل الجنة
سلامة عن كل آفة على
ما صرح به فيما نقل عنه
واما وجه ايراده ههنا فهو
مطابقة السجع مع ورود
الاستعمال العام فلا يرد
مثل الجلال وذى الاكرام
(قوله بمجموعهما) يعنى
اعتبر البدلية بعد ربط

بينهما بالعاطفة ليكون كلفوظ واحد كذا قال شريف الدين في مثله في شرح المفتاح « عطف »
(قوله انشاء التوكل) قيل هو خلاف الظاهر وخلاف مرتضى صاحب فلو سلم فهو انشاء لطلب
الكفاية ويمكن ان يقال انما الظاهر هو الانشائية لعدم الطائل في الاخبار مع اقتضاها
المقام وعدم ارتضاءه ثم ولا يجدى رد الشارح لان العبارة ليست من مخترعائه وكونها

انشاء لطلب الكفاية وان كان فيه ملاحظة معنى المسند لكنه بعيد من حيث انه حل على معنى صيغة الطلب بخلاف انشاء التوكيل فإنه انشاء الاعتماد على وكالته وكفاية من غير طلب وبلائمه المدح على وكالته عقيمه كما لا يخفى فان قلت ماتقول في عطف المعطوف عليه على سابقه قلت اما واوه ابتدائية واعتبر عطف القصة على القصة (قوله عطف القصة) قيل عليه يعتبر فيه تعدد الجمل ووحدة الغرض المسوقة هي له والجواب تعدد الجمل وان كان معتبرا في مفهوم القصة لكن عطف القصة امر اصطلاحى لا يجب تعدد طرفيه في جميع مواده بل شرط صحته انما هو

سوق الطرفين لغرض واحد ولذا قال به صاحب الكشف واختاره الشارح ايضا كما صرح به هذا القائل وعدم التمويل عليه من قلة التدير (قوله او عطفه على الخبر المتقدم) قد يقال يجوز عطفه على الخبر المؤخر وهو افضة الله على تقدير اعتبار اقدم مضافا معنويا ويكون هذا كقولك اخوك زيد فلا يرد ما قيل من ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين وجب تقديم الاول في الكلام البليغ وان امكن الجواب بأن تعريف ما اعتبر خبرا مقدما ههنا ليس من الواجب

عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية ورده بعض الفضلاء ايضا بأنه يجوز ان يقدر مبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه اى وهو نعم الوكيل فيكون اخبارية كالاولى ثم قال وايشا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ويبدل عليه قطعا قوله تعالى قالوا احسبنا الله ونعم الوكيل . لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكي اذ لا مجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال تقديره وقتلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصا بما بعد القول لحسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله ويرد عليه انه يحتمل ان يكون الواو في الآية من المحكي بتقدير المبتدأ في المعطوف او عطفه على الخبر المتقدم ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد تقدير المبتدأ في المعطوف يكون اخبار كالمعطوف عليه (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) للحكم معان ثلاثة نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وادراك وقوع النسبة اولا وقوعها وخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المتكافئين بالاقتضاء او التحيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام

الذى لا يجوز بخلافه فان حسب قديكون معرفة وقديكون نكرة كما عرّج به هذا القائل على ان صاحب الكشف اشار الى انه نكرة ههنا فان قلت على ما ذكرت او لا يلزم عطف الجملة على المفرد ولا كذلك العطف على حسبنا تضمنه معنى يحسبني قلت الجملة الواقعة في محل المفرد لا فرق بينها وبينه من حيث انها في تأويله فاذا عطف عليها من غير نكير عطف على ايضا على انه يجوز

ان يكون الخبر في تأويل مسمى بالله فيكون جلة ايضا والقول بأن الاسم متعين للابتداء لدلالته على الذات والصفة الخبرية لدلالته على امر نسبي مردود في موضعه فافهم (قوله ثم ان حسن المثل) قيل حسنه امر ذوق غير ممكن الاثبات بالبرهان على ان تقدير المبتدأ لا يغنيه عن تأويل الخبر فتأويل الانشاء الذي في المثل بقولنا وجاهل جدا اولى لكونه تأويلا بلا تقدير ويحاجب بأن دعوى البدهة في محل النزاع عجز وقصور والعلاوة لا يلتفت اليها لان من ادعى حسن المثل اعتبر آثفا في مثله تقدير المبتدأ في المعطوف بقربة المعطوف عليه ولم يأوله بأن يقول حسبي الله وممدوح وكالته فاركتب تأويل الخبر بلا تردد لشبوعه فالمنع مبني عليه فتدبر لكن لنا ان نقول منع الحسن بدون التقدير لا يلزم لما سبق من عطف القصة الذي اعتبره في كلام الشارح (قوله في العلم

في العلم بالوجوب واخواته واستدراك قيد الشرعية اللهم الا ان يحمل على التجريد في الاول او التأكيد في الثاني او يحمل التعريف للحكم الشرعي فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظاهر او الثاني فيحيثذ يحمل العلم ان عبارة عن المسائل او الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحدته مثلا لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يمد بها اذا اخذت من الشرع (قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) ان اريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى لان تعلقها بالعمل

بالوجوب) كوجوب اعتقاد المعتقدات واما المسائل التي قصد منها نفس الاعتقاد فيلزم ان لا تكون من مسائل الكلام (قوله على التجريد في الاول) اي في جواب السؤال الاول هو لزوم الانحصار ووجه التجريد هو ان يحذف قيد الاقتضاء والتخيير من تعريف

الحكم فن حله على خلاف ما قلنا فقد عول على نسخة او الفاصلة ولعلها « من حيث » سهو منشأه وجودها فبما عطف على مدخولها (قوله او التأكيد في الثاني) اي في جواب السؤال الثاني وهو لزوم الاستدراك . فان قلت اعتبار التأكيد التزام للاستدراك . قلت المقبول ليس عين المردود فافهم (قوله ووجهه ظاهر) لان العلمين يكونان بمعنى التصديق وتعلقهما بالنسبة حسن الوجه (قوله فيحيثذ يحمل العلم ان) ليكن تعلقهما بالحكم . في الايقاع (قوله لا ما يتوقف عليه الخ) المراد عدم التقييد لاسلبه بالكلية (قوله فالامر ظاهر) يعني يجوز تعلق احد القسمين بالعمل وبكيفية ايضا ولا يجب تأويل الاعتقاد حينئذ لتحصيل امكان تعلق القسم الآخر به سواء اريد بالاحكام النسب او التصديقات لكون التعلق بمعنى

انتساب ما قيل اذا اريد بها التصديقات فالأوّل واجب في تعلق العلم الثاني للثاني لا يلزم تعلق الشيء بنفسه والحق انه لا بد في نسبة الافراد الى الكلّي تأمل (قوله من حيث الكيفية) قيل هي كونه على وجه يثمر سعادة الدارين ولا يخفى ان الاحكام الثانية ايضا تتعلق بالاعتماد المتروك وهو المأخوذ من الشرع فلا فرق من تلك الجهة فالأظهر ان المراد من الكيفية انما هي الوجوب والاباحة وغيرهما والمقصود الاصل من الفروع ليس الامعرفة فلذلك اتفق الكيفية وحاصلها الاشارة الى اجمال تفاصيل المحمولات كما اعتبره الشارح في التلويح (قوله وان اريد تعلق الاسناد

بطرفيه) اي حين اريد بالاحكام النسب وارادة هذا التعلق ههنا بطريق كون التعلق من الطرفين فلا يردان التعلق بكيفية العمل ليس الا بطرف واحد اللهم الا ان يكتفى بالدلالة الاتزامية فافهم (قوله او التصديق بالقضية) اي حين اريد بها التصديقات (قوله

من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد المتعقدات مثل وجود الواجب ووحدته فحينئذ فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولا نهم عدو الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومسحوقها ففيه ان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل ان يقال ان الصلاة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية ثم انه ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما اشار اليه من عرفه بأنه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومسحوقها على ما قيل وبالجملّة تعميم موضوع الفقه مما لا يقل به احد (وقوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) هذا من قبيل المطف

تعميمها للنسبة ايضا وتمثيلها بوجود الواجب تسامحى اذا المضاف اليه خارج عن المضاف بأى وجه اخذ على ما بين في موضعه (قوله فحينئذ) فيه اشارة الى ان مطلق التعلق لا يمين كون العمل من الطرفين بخلاف تعلق الاسناد فانه يمين الموضوعية لعدم احتمال المحمولية فافهم (قوله وما يتوهم الخ) جوز بعضهم عدم كون العمل موضوع الفقه وادعى انه لذلك عد التركة ومسحوقها موضوع علم الفرائض مع كونه بابا من الفقه ثم ذكر ما حاصله ان كون العمل موضوعه احسن حتى ان وجد مسئلة لا يرجع موضوعها الى العمل لا بتمسك فافهم ان تمد من المبادئ لكن لا يخفى عليك ان وجوب عدّها من المبادئ يستلزم عدم جواز كونها من المسائل فبينه وبين ما سبق من الحسن تدافع ظاهر (قوله على

معهمولى الخ) كقولهم فى الدار زىد والحجرة عمرو الا انه اعيد الجار فىما نحن فيه (قوله والجواب) ىرد عليه ان تغاير جهة البحث لا يدفع الخروج مع ان المقصود بيان ان تلك

على ممولى عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال فى التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية اصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين الاصولين والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله اشهر مباحثه) ىشير الى ان له مباحث اخرى اما عند من يقول بأن موضوعه اعم من ذات الله فظاهر واما عند غيره فلان الصفة المطابقة عندهم هى الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنوبة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة ما على ان الامامة انما هى من الفقهايات الا عند بعض الشيعة (قوله وقد كانت الاوائل) تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين هذا العلم لم يكن فى عهد النبى عليه السلام ولا فى عهد الصحابة والتابعين ولو كان له شرف وعاقبة جديدة لما اهموه (قوله لصفاء عقائدهم بركة صحبة النبى عليه السلام) هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنين قدم عليه للاهتمام او للاختصاص اى سبب استغنائهم هذه الامور

الاحكام مختصة بهذا الفن فانهم وأجاب بعضهم عن اصل السؤال بانكار كون الحجية من مسائل الاصول بناء ان اصول الفقه يبحث عن الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام فلو كانت هذه مسائلها يلزم ان يبين موضوع الفن فيه لكن يقال ان الدليل الاصولى اعم من الحجية لصدقه على القياس فيجوز ان يكون موضوعية الاجماع باعتبار كونه فردا منه ثم يثبت كونه حجة اى دليلا قطعيا فتأمل (قوله من حيث يتعلق به الخ) الحثية قيد الموضوع بمعنى انه منشأ العروض للاحوال المبحوث عنها فأورد عليه ان لا دخل للحثية فى عروض القدرة للواجب مثلا وأجيب بأن القيد انما هو قابلية التعلق

كافى سائر الموضوعات ولا شك ان القدرة والتعلق متلازمان والقابلية لاحدهما قابلية لا لآخر فالقابلية منشأ لعروضها ورد بأن نسبة الذات الى الصفات بالفاعلية لا بالقابلية وذلك متبين فى موضعه واقول بتأييد الله وتوفيقه ان القيد انما هو حجة التعلق فهى تم القابلية والفاعلية فاندفع الاشكال فتدبر بالامعان (قوله على ان الامامة الخ) مفاد هذه العالوة

تأييد عدم كونها من مباحث الصفات بالنسبة الى غير الشيعة واما المقصود الذي هو اثبات المسائل الكلامية المتنايرة لمباحث التوحيد والصفات بالنسبة الى مخصصي الموضوع بالذات والصفات فلا تدخل لها فيه الا بالنظر الى مخصصي الشيعة ان وجدوا كما لا يخفى (قوله لاماتوهم) فيكون قصرا اضافيا قليلا وقيل لا يجوز حمله على التخصيص اذ لا يناسب المقام والجواب ان المقام على تقريره لاشبهة في اقتضائه القصر القلبى الذى هو نوع من القصر الاضافى لان علة الاستثناء على اعتناء منكر التدوين هو عدم الشرف فقلبتا بالتخصيص ما فى قوله من الاعتقاد وما لا يناسب المقام انما هو القصر الحقيقى بناء على جواز وجود سبب غير ذلك (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام) كلمة ماعبرة عن المسائل المدونة على ما يشير اليه وانا حل عاينها وان كان الحل على ملكة الاستنباط موافقا لما فى شرح المقاصد لوجوه الاول طنب التوفيق لما سبق من قوله هو علم التوحيد بناء على ان الملكة ليست بأساس الشرعيات اذ لا يتوقف الاعلى مستثنى ثبوت الكتاب ونبوة الرسول وهما جزآن من مجموع المسائل الذى اطلق عليه اسم العلم

لاماتوهم من عدم الشرف والعاقبة الحيدة الا يرى انه لما ظهر الفتن فى زمن المالك رحمه الله دون فى الفقه مع انه من التابعين (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام) فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها قلت المعرف ههنا

فهو أولى بالاساسية اذ بينهما توقف ولومن جانب بخلاف الملكة لجواز حصولها بغير تينك المستثنين من المسائل

الكلامية والثانى ان الحل على ملكة الاستنباط يؤدى الى اطلاق العلم على الجهل بمسائله لحصولها بمجرد ضبط المقدمات وعرفان وجوه الاستدلال ونبذ من المسائل فان قيل جعلناها عبارة من اقصى ما يرجى حصوله للانسان على ما قيل قلنا فاما ان يراد بالاقصى ما بالنسبة الى كل فرد او بالنسبة الى النوع فى ضمن فرد هو فى الطبقة العليا او بالنسبة اليه فى ضمن جميع الافراد والكل باطل اما الاول فلا يستلزمه كون البليد الغير القادر الاعلى شئ يسير علما والذكى القادر على الاوف غير عالم لجواز تحصيله الاكثر واما الثانى فلا يستلزمه ان لا يكون غير من فيها علما وهو خلاف الاجماع واما الثالث فلا يستلزمه سلب العلم بالكلية وشناعتها ظاهرة والثالث ان التسمية الصادر حين التدوين يلائمها ان يكون المسمى هو المدون وتجويز كونه ما حصل قبله تعسف على انه يستلزم فقاهة الرسول وهو خلاف ما عليه العلماء والرابع انه يرد على ارادة الملكة فى تعريف تلك العلوم ان مجموع الملكات الحاصل كل منها من علم يصدق عليه تعريف كل واحدة وان امكن الجواب باعتبار الوحدة فى ملكة كل تعريف فن

رد هذا الجواب بناء على اتحاد المجموع اذا اجتمع في شخص واجاب بان المراد بالملكة في كل تعريف ماله نوع اختصاص به فقد تناقض لعدم امكان الاختصاص على تقدير اتحاد الملكات فافهم (قوله هو المسائل المدللة) كأن القائل ادعى ان المعروف هو التصديقات بناء على انه الاصل في اطلاق اسماء العلوم فالجواب منع وهذا القول سند وقيل افادة المعلوم لعله لا يتفوه به محصل فيلزم ان يطلق اسم العلم على الالفاظ ولم يقل به احد والجواب ان يقال معنى ما يفيد معلوم يفيد الفاظ المدونة الا انه نسب الافادة الى المعلوم مجازا فحينئذ جاز ان يكون وجه الشبه فيما نقل عنه كون اللفظ مفيداً ولا يلزم اطلاق اسم العلم على اللفظ كما ظن مع انه لا يختص عن افادة العلم لنفسه في صورة كون

هو المسائل المدللة فان من طالها ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن أدلتها وان تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلاة مطلقة يفيد معرفة وجوب صلاة زيد وعمرو مثلاً وقد يقال التغير الاعتباري كاف في الافادة كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال واما جعل المعروف بمعنى ملكة الاستنباط او الاستحضار فسباق الكلام اعني قوله عن تدوين العلمين وعميد القواعد وترتيب الابواب يأبى عنه لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهاة المقلد وليس بفقهاء اجاءا وغاية ما يقال انه كما اجمع القوم على عدم فقاهاة المقلد كذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة

المفيد ملكة لان حصوله متوقف على حصول العلم ولو على بعضه كما لا يخفى على من يجنب عن التهور ويتجنب عن التعصب والتعير (قوله الفقه هو علم الاحكام الخ) هذا على تقدير تسليم ان التعريف للتصديقات وقيل عليه اوسلم استقامة هذا التوجيه في الجملة

في الفروع فلا يتصور مثله في الاصولين والجواب ان يقال قولنا الله (واتفق) متكلم مثلاً وان كان شخصية لكنه في قوة قولنا كل ما نقل اليه في المصاحف تواتر كلامه وكذا يمكن التأويل فيما سواه وما يقال من ان الاحكام ههنا لا بد من ان تكون كلية لثلاث تخالف السابقة فاهن من بيت العنكبوت لان السابقة تعاقبها العلم وههنا اضيف اليها المعرفة على ان يقول على تقدير الحل على الملكة يجب ان يراد كلها في الاولى وبمضها في الثانية دفعا للدور فيلزم التخالف من وجه آخر (قوله قد يقال) اشارة الى ان فيه نوع كلفة (قوله يأبى عنه) وجه الالباء هو ان التدوين جمع الالفاظ فالتصديقات والمسائل وجود في العبارة دون الملكات فجعل التعريف للملكة يؤدي الى ارتكاب تعسف (قوله لكن يرد على اول الاجوبة الخ) لا ظهور لهذا الورود

إذا المعرفة المستفادة من السائل المدللة يجوز أن لا يكون فتها اذ لم تحصل بطريق الاستنباط فافهم (قوله والتوفيق الخ) لاتدفع رأسا لان كون الفقه مدونا لا يقتضى

فقهية معرفة التقليدية الا ان يثبت اطلاقهم عليها ايضا (قوله فيخرج علم جبرائيل والرسول عايهما السلام) وجه خروجه هو ان تصديقهما بالاحكام لا يفيد لهما معرفة الاحكام بالاستدلال (قوله فيؤول الخ) قيل تشبيه الكلام بالمنطق في الانتفاء بهما في العلوم وجه آخر فتوحيد الوجهين فاسد لكن لا يخفى عليك ان الانتفاع اما بتقوية الكلام الظاهري أو الباطني كما في المنطق فلا يخرج عن الاتحاد الا اذا اعتبر القيمان للكلام فلا فساد في الجمع كما لا يخفى (قوله اي اولاً) اي قبل الاطلاق على الغير لا بمعنى ان تسميته وقت التدوين وقعت قبل الكل وترك الشارح التقييد لظهوره بناء على عدم شركة الغير في هذا

والتوفيق بين هذين الاجاعين انما يأتي بأن يجعل للفقه معنيين وعدم حصول احدهما في المقلد لا ينافي حصول الآخر فيه (قوله عن أدلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الاستدلال فيخرج علم جبرائيل والرسول عليهما السلام فانه بالحدس لا بتجشم الاكتساب فان قلت للرسول علم اجتهادي ببعض الاحكام فلا يخرج علمه بهذا القيد قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال (قوله ومعرفة احوال الادله) الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام ففيه مثل ما مر من الكلام وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقائد (قوله كالمنطق للفلسفة) عدى في المواقف كونه بازاء المنطق وجه آخر مغايراً لكونه مورثاً للقدرة على الكلام وجهها الشارح نظراً الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤول الى كونه مورثاً للقدرة (قوله فاطلق عليه هذا الاسم) اي اولاً ذلولاً يقيد به لضعاف اما قيد الاول في الاول او ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة في كونه اول ما يجب حتى يختص للتمييز واما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقام في سائر الوجوه ايضا مع انه لم يمرض لوجه التخصيص في غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء) اي ما يفيد معرفة العقائد من غير خطأ الفلسفيات هو كلامهم والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلام السلف (قوله ويثبت المتزلة بين المتزلاتين)

الاسم ووجهه بعضهم بان علة الاطلاق هي الوجوب لكن لما كان وجوب الكلام قبل سائر دون اولاً فاطلق عليه وقت التدوين اسم سببه في التعليم والتعلم

ولا يذهب عليك انه خلاف الواقع لتقدم تدوين الفقه عليه فافهم (قوله
اي الواسطة) صرح به الشارح فيما سيأتى من بحث عدم اخراج الكبيرة

اي الواسطة بين الايمان والكفر لابن الجنة والنار
فان الفاسق مخلد في النار عندهم وقال بعض السلف
الاعراف واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوى
حسناته مع سيئاته على ماورد في الحديث الصحيح لكن
مالهم الى الجنة فلا تكون دار الخلد وقيل اهلها اطفال
المشركين وقيل الذين ماتوا في زمان فترة من الرسل
(قوله فقال الحسن البصري قد اعتزل عنا) ان قلت
سيجيئ ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن
فلا اعتزال عن مذهبه قلت كافر ينصرف عند الاطلاق
الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين
عنده (قوله لا يثاب ولا يعاقب) لا يقال لا واسطة بين
الجنة والنار عندهم فعدم الثواب والعقاب في الجنة والنار
ينافي كونهما دارى ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما
دارى ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لان كل
من دخلهما يثاب ويعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى اهل
الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة
بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله
فأدخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه
السياق ولذا فرع على الايمان والاطاعة ونسب الدخول
الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار (قوله فكان
الاصح لك ان تموت صغيرا) ذهب معتزلة بصرة الى
وجوب الاصح في الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل
اوسفه يجب تنزيده الله تعالى عن ذلك فالجبائى اعتبر
في الانفع جانب علم الله تعالى فاوجب ما علم الله تعالى نفعه

العبد من الايمان (قوله
قال بعض السلف) اي
من اهل السنة (قوله
انهما محل للثواب
والعقاب) قبل ظواهر
النصوص تدل على كون
دخول النار جزاء الكفر
والعصيان واجمع الامة
عليه فالصواب الاقتصار
على ان دخول الجنة
لا يستلزم الثواب لكن
ذكر رئيس اهل
السنة ابو المعين النسفي
رح في بحر الكلام
ان اطفال المشركين عند
بعض المعتزلة مخلدون
في النار كما باهم فلا
اجماع كما ترى (قوله
ولو سلم) فرق هذا
التسليمي وسابقه هو
ان في احد مناهما كلية
مادون الآخر فافهم
(قوله معتزلة بصرة)
ومنهم ابو على محمد
بن عبد الوهاب الجبائى

كذا في شرح المواقف والجباء بالتشديد والمذ من قرى بصرة « فلهذه »

واما بالتخفيف فن قرى كازرون كذا وجدت في بعض الحواشي (قوله فلزمه مالمزمه)
مرجع المنصوبين الجبائي ومالمزمه من ترك الواجب في الكبير العاصي لا يلزم الذين لم يعتبروا
واجاب علم الله من منزلة بصرة لان الواجب عندهم التعريض للشواب يعنى الايقاء الى
مرتبة التكليف وبيان الاحكام الدين بوسيلة ما فلزمهم تركه فمين مات صغيرا (قوله
الظاهر ان المقول) قيل يا بابه قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ

عند اهل الحق لكن يقال
بعد المرجع يصحح وضع
المظهر موضع المضمر فكأنه
قال عندنا فان قيل ماوجه
تخصيص هذه المسئلة بهذا
التقييد قلنا خصها به تحذيرا
عن اتباع من يدعى الالهام
وذلك امر اهم في باب
العقائد (قوله بقوله حقائق
الاشياء ثابتة) ان حل
الثبوت على معنى التقرر
وعدم اتباعه الادراكات
سيشير اليه في تفصيل
السفسطائية لا يتوجه
الاشكال بلغوية الحكم فافهم
(قوله وتخصيصهم الخ) قيل
رد عليه ان اقصار الشارح
على تفسير معنى الحق اشارة
الى عدم ارادة طائفة

فلزمه مالمزمه وبعضهم لم يعتبر فيه ذلك وزعم ان من علم الله
تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للشواب
فلزمه ترك الواجب فمين مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد
الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا معالكن بمعنى الاوفق
في الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شئ (قوله فسموا
اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة) هذا هو المشهور
في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار وفي ديار
ماوراء النهر اهل السنة والجماعة هم الماتريدية اصحاب ابى
منصور الماتريدى وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين
الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها
(قوله فقال قال اهل الحق) الظاهر ان المقول مجموع
ما في الكتاب فالمراد باهل الحق اهل السنة وان خص بقوله
حقائق الاشياء ثابتة فالمراد اهل الحق في هذه المسئلة وهم
ماعدا السفسطائية عن آخرهم ويحتمل ان يراد اهل
الحق في جميع المسائل وهم اهل السنة وتخصيصهم
بالذكر اعتداد بهم فكأنهم هم القائلون (قوله وهو الحكم
المطابق للواقع) قد يفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة
من جانب الواقع بملاحظة الحيثية

مخصوصة بل الى كون المراد تعريضا لمن لم يقل هذه المسئلة بأنه مبطل لكن لا يخفى
عليك ان الاقتصار للظهور والتعريض حاصل بذكر الطائفة المخصوصة بهذا العنوان
فافهم (قوله رعاية الخ) رد عليه ان جعل الباء مفتوحة نفس الرعاية لعدم طريق
آخراها في هذا التركيب فلاوجه للتأويل (قوله بملاحظة الخ) متعلق بالاعتبار
يعنى لاعتبار المطابقة من جانب الواقع مع ملاحظة الحيثية حتى يكون تعريف الحق

هو الحكم من حيث انه مطابقه الواقع (قوله لكن لا يلايه الخ) قال فيما نقل عند لان قوله
واما الصدق ظاهر في عدم الفرق بحسب المفهوم وبخالفه فتح الباء ونحن نقول بل وفيه
اشعار كون المنظور في الصدق ح جانب الواقع ايضا ولم يقل به احد (قوله اذ المنظور الخ)

لكن لا يلايه قوله واما الصدق آه وقوله وقد يفرق آه (قوله
فقد شاع في الاقوال خاصة) يشير الى ان الصدق قد يطلق
على غير الاقوال قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما

القول المطابق والعقد المطابق (قوله يعتبر في الحق من
جانب الواقع) اذ المنظور اولا في هذا الاعتبار هو الواقع
الموصوف بكونه حقا اي ثابتا ومتحققا واما المنظور اولا
في الاعتبار الثاني فهو الحكم الذي يتصف بالمعنى الاصلى
للصدق وهو الانباء عن الشيء على ما هو عليه وهذا اولى
بما قيل يسمى الاعتبار الثاني بالصدق تميزا (قوله ومعنى
حقيقته مطابقة الواقع اياه) فانه مفهوم قولنا مطابقة الواقع
اياه وصف الحكم الا انه مركب فلا يشتق منه له صفة
كذا افاده الشارح في نظائره ولبعض الافاضل ههنا كلام
طويل حاصله حل مثله على التسامح في العبارة بناء على
ظهور المعنى فالعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه
الواقع (قوله ما به الشيء هو هو) لا يقال هذا صادق
على العلة الفاعلية لاننا نقول الفاعل ما به الشيء موجود
لاما به الشيء ذلك الشيء اذ الماهية ليست بجعل جاعل فان قلت
الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال قلت بعد التسليم فرق بين
ما به الموجود موجود وبين ما به الموجود ذلك الموجود
والفاعل انما هو الاول وبه يظهر ان الضميرين للشيء وقد
يجعل احدهما للوصول فلا يتوهم الاشكال بالفاعل لكن

تعليل لمطوى وهو انه يسمى
هذا بالحق (قوله وهو الانباء)
اما كونه اصليا فلان للصدق
معنيين لا غير على ما صرح
بهما الشارح فيما سأتى عر في
وهو ما سبق آنفا ولغوى وهو
ما ادعى اصله ودليله هو انه
قال في الصحاح وقد صدق
في الحديث وهو كاترى لا يتمشى
مع الاول فتعين اصاله الثاني
واما اتصافه فلانه لاشبهة
في اتصاف الحكم بجهول
الانباء هو نوع اتصاف به
ولعمري ان جعلت بالك
بانتهت عليه رأيت العجب
العجاب وعرفت السر الذي
حير اولى الالباب (قوله
وصف الحكم) نقل عنه
ان هذا رد على من قال فيه
مساحة بناء على عدم
التواطىء بين حقيقة الحكم
ومطابقة الواقع ووجه

الرد هو ان المجموع من حيث هو يحمل على الحقيقة توطانا وان لم يحمل الاجزاء « ينقض »
فان قلت ان زيدا في قولنا زيد ابوه قائم لا مجال لادعاء اتصافه بمجموع الجملة الثانية حقيقة قلت
لا تعلق للقيام بزيد بخلاف المطابقة فافهم (قوله على التسامح الخ) لان الوصف الحقيقي هو
كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فتسوح بذلك ما يدل عليه تدبر (قوله ما به الشيء هو هو الخ)

لعل معناه ما حصل به الشيء الذي هو عين مابه الحصول فأحد الضميرين للموصول فلا يرد
العلة الفاعلية لعدم الحل ولا العرض المحمول لعدم سببية الحصول ولا كفاية أحد الضميرين
كما لا يخفى على المتأمل فالظرفية صلة والشيء فاعل الظرف وجلة هو هو مرفوعة محلا على
الوصفية لشيء المحلى بلام الجنس كقوله ولقد امر على اللّيم يسبى فان قلت يلزم تفكيك
الضميرين وهو باطل لا خلا له بالفهم قلت بعدم ارتكاب الاقوية الناشئة من وحدة المرجع يتعين

الموصول لان يكون مرجعا
لاحد هما فلا اخلال
فان قلت يلزم ان يكون
جزوا ماهية ماهية لوجود
الحل والسببية المعتبرة قلت
السببية المتبادرة من الباء
هى الكاملة التامة لاطلاقها
ولا مانع منها فيحمل عليها
وما قيل في دفعه من ان تقديم
الظرف للاختصاص فليس
بشيء اذ لو سلم لزم ان لا يصدق
التعريف على الماهية المركبة
لان اجزائها سببية ايضا
فلا اختصاص وهذا بعد
ما سخر لى وجدت مثله
في الحاشية العمدية
الادابية فسر بعد او القى

يتقضى حينئذ ظاهر التعريف بالعرضى اذا ضاحك مابه
الانسان ضاحك وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم
خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه
الصحيح هذا ولوقيل في التعريف مابه الشيء هو لكان
اخصر (قوله بما يمكن تصور الانسان بدونه) اى بالكنه
واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتى ايضا قيل
عليه يستفاد منه ان الذاتى ما لا يمكن تصور الشيء بدونه
ويرد عليه الاوازم البينة بالمعنى الاخص وجوابه بعد تسليم
الاستنادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم
انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على مانص عليه
في حواشى المطالع فأمكن تصوره بدونه في الجملة بخلاف
الذاتى وايضا زمان تصور اللازم غير زمان تصور
الملزوم فانفك في هذا الزمان بخلاف الذاتى وهذا القدر
كاف في هذا المقام وقيل ايضا ان اريد بالامكان الامكان الخاص
يلزم ان يجوز تصورا لكنه بالعرضى وهو باطل وان اريد
الامكان العام فهو حاصل في الذاتى ايضا وجوابه
اختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصورا لكنه

عصى التيسار فابعد المشية من عرار (قوله بطريق التعريف) اى لان لم الاستفادة على سبيل
كوند مانا وجامعا بل يجوز ان يكون من الاحوال العامة للذاتى وغيره (قوله بطريق الاخطار)
هذا هو تحقيق الشريف الجرجاني رحمه الله في حواشى المطالع فتصور الملزوم الذى استتبعه
تصور ملزومه لا يوجب تصورا لازمه لكون تصور الملزوم الاول الذى هو لازم الملزوم
الثانى تبعا فافهم (قوله وايضا زمان الخ) قيل ان انفكك تصور اللازم عن تصور
الملزوم يهدم قاعدة اللزوم اليين واحد انتضايفين لازم للآخر مع وجوب المشية

في التصور والملكات لوازم الاعدام مع وجوب التقدم تصور او الجواب عن الاول هو ان التوقف على الاخطار لا ينافي اللزوم البين على ما حققه الشريف الجرجاني رحمه الله وكذا التأخر الزماني لان كفاية اللزوم في الجزم باللزوم لا يوجب المعية البتة وعن الثاني والثالث هو ان الكلام في اللازم المحمول على ان في الثالث يجوز ان يقال التقدم لا يوجب المعية الزمانية قائل (قوله مع العرضي لابه الخ) لان معنى قولنا جاءني القوم بدون زيد هو نفي معيته في الجحى لانني سببته لجيئهم فقابلته جاءني القوم مع زيد (قوله بالنسبة الى المقيد) يعني يعتبر كون الامكان كيفية نسبة الوجود الى المقيد مع اعتبار قيده كما يدل عليه عبارته لا كيفية ارتباط قيده فلا يرد استدراك قيد الامكان تأمل (قوله بأن يراد بالامكان

مع العرضي لابه ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد اعني تصورا لانسان بدون له بالنسبة الى القيد اعني كون تصوره بدون له وانتفاء المقيد قديكون لعدم التصور على ان تصورا لكنه بالعرضي غير ممتنع وان لم يطرد ويمكن اختيار الثاني بأن يراد بالامكان العام من جانب الوجودي اى ليس عديمه ضروريا (قوله وباعتبار تشخصه هوية) المشهور ان الهوية نفس التشخص وقد يطلق على الوجود الخارجى ايضا والشارح قد اطلقها على الماهية باعتبار التشخص (قوله فالحكم بثبوت حقايق الاشياء) اورد الفاء ايذانا بأنه ناشى عما سبق والمنشأ بمجموع امور ثلاثة تعريف الحقيقة

العام) يعنى مع اعتباره بالنسبة الى القيد فيكون قولنا تصور الشيء كائن بدون العرضي قضية ممكنة عامة موجبة فمعناها سلب الضرورة عن النسبة السلبية بين الموضوع ومحمله فالإيجاب اما بالضرورة وهى الوجوب اولا وهو الامكان الخاص واما الذاتى فهو اذا اعتبرت قضية من مفهومه كانت ممكنة عامة سالبة اعني

سلب الضرورة عن النسبة الايجابية الملحوظة بين التصور والكون بدون « وكون » الذاتى فالنسبة السلبية اما بالضرورة وهى الامتناع اولا وهو الامكان الخاص فخذ ما آتيناك من نقد ما خلنا فان فهم مقاله متوقف على ما قلنا (قوله اورد الفاء ايذانا الخ) كذا قل الشريف الجرجاني في حاشية الكشف في مثله ولم يلفت الى الفاء الاولى ولعل الفاء الاولى لا تدخل لها في الدلالة على منشائية ما سبق وسببته بل هى انما تذكر لمجرد تأخر مرتبة الكلام الاخير عن الاول يدل على ما قلنا ايرادها في مواضع عدم منشائية السابق كما لا يخفى على من تتبع موارد الاستعمال فلا يرد ما قيل هى تأكيد لما يدل عليه الفاء الاولى (قوله تعريف الحقيقة) فيه بحث اذ لا دخل للتعريف

في المنشأة إذ لا اتحاد بينها وبين العرف على اخذ بل الظاهر ان الداخل في المنشأ واستعمال الحقيقة في الماهية باعتبار التحقق فتأمل (قوله وكون الشيء بمعنى الوجود الخ) قيل فيجدل الوجود دون الشيئية فالامر الخارجى باعتبار تفرقه في الخارج يقال انه موجود وباعتبار امتيازه فيه عا دة وصحة انفراده في الاحكام ويقال انه شئ فلا ترادف لكن لا يخفى ان ظاهر كلام الشارع ههنا والترادف على ان القول بعدم افاده حل الشيئية ثم تفسيرها بالامتيار في الخارج ظاهر

البطلان اذ قولنا زيد ممتاز في الخارج كلام مفيد لا محالة (قوله حقائق المعلومات بآنية الخ) المراد بافادته تغاير الموضوع والمحمول وان لم يكن صادقا الا ان يعتبر هذا كقولنا حقيقة معدومات افراد الانسان ثابتة في ضمن موجوداتها فافهم (قوله لما يحتاج الخ) والحق ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام بالبرهان الدال على ثبوت المحمول الموضوع وثمة الاحتياج في قولنا حقائق الاشياء ثابتة مبنية على ان ثبوت حقيقة بعض الاشياء كالواجب مثلا لا يظهر الا بالبرهان والاكثر بخلافه فان قلت الكلية المحتاجة في اتصاف واحد من افراد موضوعه بالمحمول الى البرهان لا تكون بديهية بحال فضلا

وكون الشيء بمعنى الوجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لزومية في قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والقصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين (قوله بما يحتاج الى البيان) اى قلما يحتاج الى بيان معناه فان اكثر من سمع يفهم منه ذلك المعنى كافي مثل واجب الوجود والحاصل ان اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا بالنسبة الى بعض الازهان القاصرة (قوله وليس مثل قولك الثابت ثابت) هنا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد اى ليس مثل المثل الذى ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل انما ابو النجم وشعرى شعرى ناظر الى قوله بما يحتاج الى البيان فان شعرى شعرى يحتاج البتة الى بيان معناه لخفاؤه وهو ظ و لك ان تقول حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة امرا المراد به بخلاف شعرى شعرى فانه يحتاج الى التأويل وهو ان يقال شعرى آ لان ك شعرى فيما صى او شعرى هو الشعر المعروف بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للمهد لان معنى المهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا وكم فرق بين المعنيين والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام

عن ان يكون في الاكثر قلت لا كلية هنا لا بتسائها على ان يقصد بصيغة الحقائق الاستغراق واما اذا قصد الجنس على ما سياتى فالتمال الاهمال الذى فى قوة الجزئية فلا منع من البهانة وتقيضها وههنا بقية وهى انه من اين علمت كثرة البهانة وقلة الاكتسابية قلنا ذلك مبنى على ان من يستعمل هذا القول يستعمل فيما يشاهد كما هو

الظاهر وربما يقع في غيره فتأمل صدق تأمل (قوله ناظر الى قوله ربما) لكن بطريق عدم الاحتياج فانه بعد الاطلاع على تناسير طرفيه لا يفتقر الى البرهان (قوله فبفيه تأكيد) موجه (قوله ويرد الخ) لا يرد اصلا لادم افتقاره الى البرهان بخلاف قولنا حقايق الاشياء ثابتة على انه لو سلم يجوز في المثلية مبنيا على ان في الشعر حاجة الى الصرف عن الظ ايضا فافهم (قوله فلو حل الخ) لا يفيد الحل ان اخذ التحقق مع تبراف الحقيقة والا كذب القضية بناء على على اختلاط المدومات فليتأمل (قوله فاللام لاستغراق الانواع) قيل هذا قول بدعي بل المراد مطلق العلم والجواب ان هذا عبارة مطابقة لما هو المقصود الذي هو الاستغراق العرفي وبيان طريقه ههنا لانه اذا قيل مثلا علمي على وجه الاستغراق متعلق بمنس الانسان فيهم منه عرفا انه حصل الى

ففيه تأكيد كونه مفيدا ويرد عليه ان شعري شعري كذلك واعلم ان الاشاعة لا ينكرون اطلاق الشيء على مايم الموجود والمعدوم مجازا فلو حل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السؤال اصلا (قوله من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها) فاللام في العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم باحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فن قدر الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال الابتعادير الثبوت فقد غاط غلطين (قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف فالضمير للحقائق وقيل الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه (قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق)

تصوره والتصديق به وباحواله فثبت انه حل العلم على الاستغراق العرفي فان قلت انه حقيقي قلت لان المعبر فيه التصديق بكل الاحوال ومثل هذا الكلام لا يحتمل عليه لثبوت والدليل على حل الشارح عليه عدم اراد والفاصلة مع ان الرد على السوفسطائية باسرها لا يحصل بالاطلاق لاحتمال ان يكون ذلك المطاق في ضمن التصور فلا رد الاعلى من ينكر

الحقايق نفسها ودلائل على تخصيص البعض بالارادة ولا منع من ارادة متعلق الجميع بل هو يرد الواقع في نفس الامر ولا يتم الاستدلال المذكور في صدر الكتاب بدون تلك الانواع وبالجملة من قال لاستدلاله فقه تحيرون الارتقاء الى مدارج فهم مقاله فتدبر (قوله ثم الاستدلال) قيل الغرض ههنا مجرد التذية على وجود جنس الحقايق وتعلق جنس العلم به رد السوفسطائية لا الاستدلال لكن قد عرفت حال الرد آنفا وغرضيته لاتنافي التذية على توقف الاستدلال عليه وقول الشارح فيما سبق ليتوسل بذلك الخ صريح فدع عنك الاباطيل والا كاذب (قوله باعتبار المضاف اليه) يجوز ان يراد بثبوت الحقايق الثابتة فالتأنيث في موقعه

يرد عليه انه ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فسلم ولا يضرنا لانه غير مراد وان اريدا جالا فم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجالى بالجميع وقد سبق ان المراد مانعة تقدمه حقائق الاشياء فيكون معلوما لنا البته لا يقال نحن نقيده العلم بكونه بالكنه لا نناقول لادليل على هذا التقييد مع ان تعميم الشارح ينافيه واسلم فبطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم وان اريد البعض فلا وجه للمدول عن الظاهر (قوله والجواب ان المراد الجنس) رد عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما يشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبية على وجودها كما مر وجوابه ان المراد هو التنبية على وجود جنس ما يشاهد فالكلام السابق على حذف المضاف او نقول اذا ثبت شئ من الاشياء فاللاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيهها (قوله وهم العنادية) سمو بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى امر آخر في نفس الامر ويقولون ما من قضية بدئية او نظرية الاولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة وبه يظهر ان انكارهم لا يختص بحقائق الموجودات فتخصيص انكارهم لها بالذكر جرى على وفق السياق والاظهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم (قوله من ينكر ثبوتها) اى تقررها وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصمه ويستدلون بأن الصفاوى يجد السكر في فمه مرافدل على ان المعانى تابعة للادراكات (قوله ويزعم انه شاك) هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذا اعتقاد الاشك (قوله وان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت) رد عليه ان عدم ارتفاع التقيضين من جملة الخيالات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الالتزام ان يقتصر على الشك الاخير ويقال انكم جزمتم بنفى الحقائق مطلقا

(قوله يرد عليه) حاصله لانسلم ما ذكرته من رفع الایجاب الکلی لجواز ان يراد العلم الاجالى وهو متحقق في الجميع فحجوز حل الحقائق على الاستقراق وفيه ما لا يخفى (قوله ينافيه الخ) لان العلم الكنهى تصويرى فقط (قوله لا يلزم) قلنا يلزم بناء على البداهة لانا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان (قوله على حذف المضاف) ويحتاج الى التأويل في قوله هناك وتحقق فاذا كرنا سلم (قوله وهم العنادية الخ) مآل انكارهم الحقائق هو انهم يقولون لاعلم اصلا تصوريا كان او تصديقا (قوله معارضة) على صيغة الناعل قوله وبه يظهر الخ لا يتصور ممن ينكر الموجودات ان يعترف بثبوت المعدمات فالتخصيص مغل (قوله يرد عليه الخ) قيل ايس المراد ان دقياس جدلى مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم حتى يرد ما اورده بل هو

برهان يبطل مذهبه وهذا معنى كونه الزاميا ولا يتصور البحث معهم لعدم اعترافهم بعلوم
فلاوجه للتخصيص لكن لا يخفى عليك انه لا يجوز في اقامة برهان يبطل مذهب الطائفتين الاخرين

وهذا النفي من جملة تلك الحقائق ثبتت بعض مانفيم وقد يتوهم
ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات ويوجه الالتزام
بأن النفي حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من
الاعراض الموجودة في الخارج ويرد عليه انه لا وجود للعلم
في الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبأنظار دقيقة
فكيف يتنى الالتزام لمنكرى اجلى البدييات على مثل هذا
الامراخفى لا يقال لترديد هذا الالتزام في التحقيق وهو بمعنى
الوجود لا نأقول ليس ههنا بدماء اذ عدم وجود النفي لا يستلزم
وجود الاشياء لجواز كون النفي اثبات في نفسه معدوما
في الخارج (قوله انما يتم على العنادية) عدم تمامها على الادارية
ظ واما على العنادية ففيه تأمل وقل في شرح المقاصد في كلام
العنادية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات
اونفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة (قوله قالوا
الضروريات) هذا دليل اللادارية وحاصله انه لا وثوق
بالبيان ولا بالبيان فتعين التوقف والشك وغرضهم من هذا
التمسك حصول الشك والشبهة لاثبات امرا وفيه (قوله
قد ينط كثر) اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس
ان قلت قد الداخلة على المضارع لاقلة فتنافي الكثرة
قلت قد يستعار ويستعمل للتحقيق ايضا على ان القلة
بحسب الاضافة لا بنافي الكثرة في نفسه (قوله
بانتفاء اسباب الغلط) ان قلت لعل هناك سببا عاما لفظ
عام فن ان يجزم بانتفاء مطابق اسباب الغلط قلت
بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلالة العسل

على ان قوله لا يتصور البحث
مهم بظلاما كان الاقتصار على
الشق الاخير كما قرر فيكون
بحثا جدليا ويقال ايضا فاف
وجه تخصيص الثاني بالزامية
لانه تحقيق كالاول على اخذه
فليتأمل (قوله واما على العنادية
ففيه تأمل) وجهه هو ان
مال قولهم بعدم التقرر
هو عدم تحقق نسبة ما في نفس
الامر فيمكن التردد في تحقق
الذبتين بالنسبة اليهم كما ردد
في نفس النفي والثبوت بالظن
الى العادية ويحاج بان نسبة
العدم الى ارتفاع النقيضين
ليست بمتممة عند
(قوله قال في شرح المقاصد)
لم يذكره تأييدا للمسبق كما ظن
بل لافادة بطلان نفيهما لعل
الحقائق لا يقال لهما ان يجيبا
بان مرادنا الالتزام عايكم بما
هو حق عندكم لان قوله فيما
ادعوا ينافي تأمل (قوله
هذا دليل اللادارية) قد
يناقش بان ماسياتي من قول

الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم الخ بشعر بانه لهم جيب تأمل (قوله قلت «والكلام»
بداهة العقل جازمة الخ) قيل هذا سهو ظاهر بل هو استدلال ومصادقه حصول الجزم

بالحسوس لكنه قديحكم بانتفائه من لم يبلغ درجة الاستدلال وان لم يرتضه معاتذ كبريد اللقاء
 فقل لم يصعد التجربة الى السماء (قوله والكلام على التحقيق) فلا يرد ان دعوى البداهة لا يسمع
 في محل النزاع (قوله لعمومده الخ) وانما كان العموم مصححا لا ذكر في التعريف اذ يندفع به
 تعريف الشيء بانثله لكن قديقال لا دخل لعمومه مثل الظن في دفع المحذور لان المعروف يعمه
 ايضا على تقدير الاطلاق اللهم الا ان يحمل على الانكشاف التام فان قيل يلزم التعريف
 بانثله على تقدير الاطلاق ولا يدفعه ومه للجهل قلنا لاية اول التحمل للجهل اصلا والحاصل
 ان العلم عندهم اماما مقابل الظن وامامتنا وله ايضا لكن الجهل خارج عن كليهما هذا هو

التحقيق في هذا المقام (قوله
 يخالف العرف) اى العام
 (قوله اى نقيض التميز الخ)
 حله على ما اختاره صاحب
 المواقف وكثير من المحققين
 من ان النقيض للتمييز الذى
 هو الصورة فى التصورات
 والنفي والاثبات فى
 التصديقات والاحتمال
 لمتعلقاته الذى هو المتصور فى
 الاولى والطرفان فى الثانية
 بناء على ان المتبادر من
 احتمال شئ لشيء هو امكان
 كونه موردا له (قوله
 متعلقه الطرفان) قد يقال
 يجوز ان يكون المتعلق

والكلام على التحقيق لا الالتزام (قوله ويمكن ان يعبر عنه)
 اشارة الى ان المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون
 باللسان وانما يحمله من المضموم وهو ما يكون بالقلب وان
 صح ذكره فى تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل حلا
 للفظ على الشائع المنبادر (قوله يشتمل ادراك الحواس) لكن
 عدم علمنا بخلاف العرف والافقة فان البهائم ليست من أولى العلم
 فيها (قوله لا يحمل النقيض) اى نقيض التميز كما هو الظاهر
 والاحتمال لمتعلقه وانما وصف التميز به مجازا ثم التميز فى
 التصور الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفى التصديق
 الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان والى العلم بهذا المعنى ينقسم
 بانما خلا عن الحكم بأن لم يوجب اياه فتصوروا والا تصديق
 (قوله بناء على عدم التقييد بالمعاني) فان المعانى ما ليست
 من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الاحساسات
 لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك
 علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية

الوقوع والالوقوع وان يكون التميز بمعنى الكشف فالاحتمال للتمييز والنقيض للطرفين
 على ما نقل عن الشارح لكن لا يذهب عليك ان الكشف لا يمكن ان يكون موردا للوقوع
 والالوقوع على ما عرفت من ظاهر معنى الاحتمال بل الامر بالعكس على انه لا يميل
 الى اثبات حالة مسماة بالتمييز سوى الصورة والنفي والاثبات فى التصور والتصديق
 (قوله بان لم يوجب اياه الخ) يرد عليه انه لا يكون التصور والتصديق حينئذ قسمين
 من الصورة الحاصلة بل من موجبهما (قوله الاحساسات) اى على تقدير التقييد

(قوله ومقتضى التعريف) اى المقيد (قوله وغاية ما يتكاف الخ) يجوز ان يقال مثل زيد اذا ادرك بالحس فعين والافعى سواء كان على وجه كلى او جزئى فلا اشكال فى الادراك بمدانية لان الخيال معقول عندهم لعدم قولهم بالحواس الباطنة (قوله

اى لتمييزها الخ) لاجابة الى هذا الارتكاب لجواز ان يطلق التصور ههنا بطريق الاستخدام على نفس التمييز كما هو المشهور وذلك لابتاق اطلاقه على موجه ايضا (قوله نقيض الصفة الخ) فورد عليه ان يكون فى التصديق وراء الذى والاثبات متناقضان آخران فان قلت لا يلزم من اعتبار عدم الاحتمال لنقيض الصفة ان يكون لها نقيض قلت يكون التعريف ح خاليا عن التحصيل فتأمل (قوله لا ثبت) بالفحتمات بمعنى الحججة (قوله ان للتصور) اى لتمييزه (قوله لا يحتمل نقيضه) قد يقال لانم هذا على ذلك التقدير فان المحال يجوز ان يستلزم محالا آخر تأمل (قوله انما هو فى المتصور بالكنه) اى حين هو كذلك والافه وقد يرتب تصور بالوجه

ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات وغاية ما يتكاف ان يقال مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئى فعين وعلى كلى فمضى ولا يدرك قبل الرؤية الاعلى وجه كلى هذا والامس فى ادراكه بعد الفية عن الحواس مشكل (قوله بناء على انها لا تقاض لها الخ) اى لتمييزها الذى هو الصورة فلا يرتد عليه ان التصور غير التمييز والمعتبر فى العلم عدم احتمال نقيض التمييز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يحجب بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى ان دعوى القرعية مما لا ثبت له فان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فلو سلم ان للتصور نقيضا فتعلقه لا يحتمل نقيضه فلامعنى للبناء على عدم النقيض قلت هذا انما هو فى المتصور بالكنه لا فى المتصور بالوجه فانه لو فرض ان الا ضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر على ان بناء شئ على شئ فى الواقع لا ينافى وجود مبنى آخر له فى التقدير (قوله على ما زعموا) فيه تضعيف قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض اخذ نقض الموضوع محولا وبالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتماثلين لذاتهما لا يكون للتصور نقيض اذ لا تماثل بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر بالمتماثلين لذاتهما كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شئ رفعه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شئ والشاهر هو الاول وقول المنطقيين

(قوله لا يحتمل ان يتصور بالآخر الخ) اعلم ان تصور الانسان بالاضاحك بالفعل محمول تصور بالوجه الاعم (قوله على شئ فى الواقع) الظرف قيد للشئ الاخير (قوله فى التقدير) قيد للوجود (قوله بالمتماثلين) اى عن الموضوع والتنافى اعم منه اذ نقيض كل شئ بهذا المعنى رفعه

مطلقا اما في نفسه او عن شئ وفيه منافضة وهي ان الایجاب الذي هو نقیض السلب بالانزاع لا یصدق علیه انه رفعه وان استلزمه (قوله محمول على المجاز) بناء على اعتبار الاشهر (قوله فرق

بين العلم بالوجه الخ) هذا الفرق لا ينافي السابق اذ غايته ان العلم بالوجه هو ملاحظة الصورة الحاصلة فقط والعلم بالشيء من ذلك الوجه هو ملاحظة ذي الصورة بواسطته وقد يجعل آلة للملاحظة ما هو ليست بصورة له كما في الشبح فالتصور في كل منها الاشك في مطابقته لما هو صورته في نفس الامر وان لم يكن مطابقة في بعض المواد لما جعل آلة له لكن في مادة جملة آلة يستتبع حكما وهو ان تلك الصورة لذلك المتصور فالخطأ قد يقع في هذا الحكم فمليك بالتأمل في هذا التحقيق فانه من رايحين روضة الوفیق (قوله فيما لا يعنهم اى لا يهمهم (قوله لظهوره) اشار اليه الشارح بقوله لاشك فيها (قوله في الاسلام) لا يتأهها على امور لا يسلم عند اهل الاسلام (قوله لا يتقاطعان على هيئة الصليب) بناء على تبادره من التلاقي ثم التفرق كالانحناء (قوله فكيف

محمول على المجاز وايضا يلزم منه ان يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط في العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا راينا جرحا من بعيد فحصل منه صورة الانسان واجيب عن هذا بان تلك الصورة صورة الانسان وتصوره مطابق والخطأ في الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه واللم بالشيء من ذلك الوجه فالتصور في المثل المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة للملاحظة فتدبر فانه دقيق (قوله فانه لذاته اى ذاته كاف في حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شئ يفضى الى العلم لانه (قوله قلنا هذا على عادة المشايخ) حاصله اختيار النقي الاخير وبيان وجه الحصر (قوله عن تدقيقات الفلاسفة) اى فيما لا يفتقر اليه فان دأبهم تضييع اوقاتهم فيما لا يعنهم (قوله لا وجدوا بعض الادراكات) يعنى ان الحس لظهوره وعمومه يستحق ان يعد احد اسباب العلم الانساني فقله سواء كانت اشارة الى عمومه (قوله فلا يتم دلائلها) فانها مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لا يكون مبدأ لأثرين والكل بط في الاسلام (قوله يتلاقيان) اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الاعمى بالايسر ثم ينفذ الاعمى الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى (قوله والحركات) لا يقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس لاننا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي ادراكها بالحس وما يقال ان الحس اذا شاهد الجسم في المكانين في الآتين ادرك العقل منه الكونين وهو الحركة

يدرك بالحس) اى البصر ، لان الكلام فيه وان كان مطلق الحس لا يدرك المعدوم (قوله لاننا نقول) حاصله هو ان الحركة ليست من النسبيات بل النسبة من لوازمها (قوله وما يقال)

ملخصه التزام نسبية الحركة وتأويل كونها محسوسة (قوله والملمس لا يدركه الخ) جواب عما يقال من انه على التأويل المذكور يلزم ان يكون الحركة ملموسة ايضا لكن فيه ان الاعمى قد يدرك

جسم واحد في مكانين بان لمسه في مكان ثم في آخر بان يتقل ذلك الجسم اليه وهذا ظاهر سيما اذا اخذ به شخص يمشي معه (قوله لا يدرك بها) قيل الخشونة مثالا قد يدرك بالباصرة لكن الحق هو انه ناش من التوهم الا يري ان جسمها ما مما لا خشونة له اذ كان في صورة ماله الخشونة ففيه يخطئ الباصرة دون اللامسة وانكاه خشونة محضه (قوله مركب تام الخ) يعني ليس المراد به ما ليس بكلمة (قوله وهو الا وفق للمعنى) لان اللبس حقيقي (قوله للفظ) اي لا للمعنى اذ تلبس الموضوع بثبوت المحمول مسامحي بل التلبس الحقيقي بالثبوت انما هو المحمول والموضوع لا تلبس حقيقة الا بالكون بحيث يثبت له المحمول فافهم (قوله بقرينة خارجية الخ) كالخبر

والملمس لا يدركه في مكان فلا يدرك الحركة فليس بشئ لانه ادراك الشيء بواسطة احساس الآخر ومثله لا يعد محسوسا والا يلزم ان يكون العمى محسوسا لتأدية الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك عماء (قوله يدرك بها ما يدرك بالاحساسة الاخرى) اشارة الى ان تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه اعني قوله توقف للاختصاص (قوله فان الخبر كلام) اي مركب تام فلا نقض بمثل زيد الفاضل (قوله بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به) اي على وجه ذلك الشيء ملتبس بذلك الوجه والمراد بالشيء اما النسبة وهو الا وفق للمعنى فتح كلمة ما عبارة عن الاثبات والنفي واما الموضوع وهو الا وفق للفظ فان الخبر عنه هو الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فاعبارة عن ثبوت المحمول وانتفاءه والشارح اخبر الاول في شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا في الاعلام بذمة (قوله لا يتصور توأطهم) فيه اشارة الى ان منشأ عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر يقوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية (قوله مصداقه) اي ما يصدقه ويدل على بلوغه حد التواتر يعني انه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او سبعين على ما قيل بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور واجب بأن نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعالم سبب العلم بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظهر من العلة الخفية مثل الصانع مع العالم فان قلت العلم من غير شبهة معلول اعم فلا يدل على العلة الخاصة قلت عدم الدلالة عند مالم يعلم انتفاء سائر الال فأمل (قوله وما خبر النصارى) وقع في التلويع بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر

بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره (قوله ومصداقه) وهو في الاصل آلة الصدق بمعنى (قوله معلول اعم) لجواز حصوله باعداد الخبر المتواتر من الاسباب (قوله انتفاء سائر الال)

يريد ان غير منتف ههنا لكن يقال دعوى انتفاء العقل غير معقول والجواب انتفاء سببته
الثامة التي هي المعبر في كونه سببا مقطوع به اذ لو لاذلك لوقع العلم بضموم الخبر بمجرد
الاستماع من واحد فافهم (قوله بمعنى الاخبار) هذا الاعتبار ليتمكن الاضافة الى المفعول (قوله

واليهود) فيكون التقدير
خبر اليهود (قوله وعرق
اليهود) في بعض التفاسير
ان نحت نصر قتل كثيرا
وابق كثيرا اللهم الا ان يقال
قتل علماءهم فافهم (قوله
لكنه كاف في الجواب) لانه
منع مجرد والتخلف في بعض
الصور يكفيه مستندا فان
قيل ليس السائل مانعا ومنع
المنع خلاف الادب قلنا نعم بل
هو ممرض فتأمل (قوله
والتحقيق) حاصله ان سبب
الاعتقاد وهو الخبر متعدد
ومتقوى وسبب وهم الكذب
لا تعدد فيه فلا تقوى فان
قيل قد يتعدد فيه السامعون
فيتعدد العقل قلنا لاضير فيه لان
عقل كل واحدنا يكون سببا
لوهمة فقط فلا تعدد واما الخبر
المتعدد فسبب لاعتقاد كل
واحد فتأمل قوله انسان
بمعناه الخ تخصيص للتعريف

بمعنى الاخبار وضافته الى المفعول فاحتج الى تحمل تقدير
في قوله واليود لكن بعض النصارى مع اليهود
في اعتقاد القتل كما اشير اليه في الكشف فلاحاجة
الى التحمل (قوله فتواتره ممنوع) بل لم يبلغ اصل الخبرين
بقتله حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع في زمن نحت
نصر وبالجملة تخالف العلم دليل الدم (قوله ربما يكون
مع الاجتماع) فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كاف
في الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضى قوة
السبب والخبر سبب للاعتقاد واما وهم الكذب فلا مدخل
للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب
احتمال عقلى (قوله والرسول انسان بعثه الله الى الخلق
ان يبلغ الاحكام) ولو بالنسبة الى قوم آخرين وهو بهذا
المعنى يساوى النبي لكن الجمهور اتفقوا على ان النبي
اعم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول
ولاني وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء ازيد من عدد
الرسل فاشتراط بعضهم في الرسول الكتاب واعتراض عليه
بان الرسل ثلثمائة عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح
الاشتراط اللهم الا ان يكتفى بالكون معه ولا يشترط النزول
عليه ويمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما
في الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء
في الروايات على تقدير صحتها والنزول عليه او لا واشترط
بعضهم فيه الشرع الجديد وردة المولى الاستاذ سلمه الله
بأن اسمعيل عليه السلام من الرسل ولا شرع جديد له كما
صرح به القاضي ولعل الشارح اختار ههنا المساواة

برسل البشر (قوله ولو بالنسبة الخ) ليدخل من لم يبعث الى قومه (قوله من رسول
ولاني) يعنى ان ظاهر العطف يقتضى النفاير ولا قائل بموم الرسول ولا وجه
للمدول (قوله ولعل الشارح الخ) اختياره التساوى مما لاشبه فيه ويؤيده تعريفه

المعجزة فلا وجه لابراد لعل اللهم الا ان يصرف الى علة اختياره التساوى او يقال محتمل ان يكون تعريفه تبعا للمص (قوله ليحصر الخ) قديقال لو ذكر النبي بدل الرسول لثبت الانحصار ايضا والجواب هو انه لا يرد الا على المص (قوله الى هذه الامة الخ) يرد عليه ان لا يكون الانبياء السالفة صادقة بالنسبة اليهم اللهم الا ان يفيد الخبر بكونه مستفادا منه معلوما ثم الدينية فافهم (قوله

سحر المتنبى) قديقال المعتبر في التعريف ادعاء الرسالة فلا دخل ويدفعه اعتبار التساوى فافهم (قوله وايشا اظهار الشئ الخ) فيه انه قديقال اظهرت المرض وليس لي مرض ويدفع بأن معنى هذا اظهرت ما يشبه المرض او فعلت ما يشبه الاظهار فتأمل (قوله فيكون من ترتب الامور الخ) قيل انه فرية لان الاسباب لا تكفي فيه بل من شرطه قابلية العامل ويمكن ان يقال خياطة الخياط البالغ الى ذروة صناعته مثلا لا تتصور من كل من تعلمه او باشر اسبابا بل من البعض الزائد القابلية ولو كان ذلك البعض من الكفرة فيلزم ان يكون من الامور المترتبة على الاسباب والاجاع على خلافه فتأمل (قوله الامكان الخاص

ليحصر الخبر الصادق في نوعيه يمكن ان يخص فيعتبر ذلك الحصر بالنسبة الى هذه الامة (قوله امر خارق للعادة الخ) قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى واجيب بأنه تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب بحكم العادة في دعوى الرسالة ولا نقض بالفرضيات وايشا اظهار الشئ فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان اطبق القوم عليه لانهما يترتب على الاسباب كما باشرها احد يخلقه الله تعالى عقبيها البتة فيكون من ترتب الامور على اسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيات الا يرى ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالا دوية الطيبة غير خارق فان قلت كرامة الاولى معجزة لذنبه ولا يقصد به الاظهار وان لزم قلت القوم عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه والتليب لا على انها معجزات حقيقة (قوله يمكن التوصل) هذا الامكان هو الامكان الخاص فبنى التعريف ان الدليل مالا ضرورة في طرفي التوصل اى يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل ولك ان تأخذه امكانا عاما من جانب الوجود اى لاضرورة في عدم التوصل (قوله يستلزم لذاته) انما لم يقل لذاتها اشارة الى دخل الصورة في الاستلزام فان قلت التعريف يعم المقول والملفوظ مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول قلت بل يستلزم بناء على ان التلفظ يستلزم النقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا في القول الاول واما القول الاخير فيختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول (قوله هو العالم)

الخ) قدمه على اخذه عاما لان فيه بيان حال الطرفين معادون الثاني لعدم التعرض فيه «هذا» لجانب الوجود لكن على كلا الاخذين ان الامكان معتبر بالنسبة الى نفس المقيد وهو التوصل لا الى قيده فتأمل (قوله التعريف يعم) قديقال استعمال القول فيهما اما بالاشتراك او بالحقيقة

والجواز فتعميم التعريف يوجب الجمع بين معنئى المشتركين الحقيقة والجواز ولا خلاف في بطلانهما فان اعتبر عموم الجواز فهو مجاز يجب التحرز عنه في التعريفات اللهم الا ان يقال ان المراد بعموم التعريف لهما انه يمكن الاجراء فيهما فافهم (قوله هذا الحصر مبنى الخ) ظن الحصر حقيقيا والحق انه اضافي فالمراد ان القول المؤلف من قضايا ليس بدليل فلا منع من كون المقدمات دليلا ولقد عا كان يحتلج هذا في صدرى حتى ظفرت بتصريح عليه في كلام البعض فان قيل ما وجد عدم صدق التعريف على المؤلف من قضايا قلنا عدم جريان الترتيب فيه ثانيا بناء على ان اراد بالنظر الصحيح الترتيب المقرون بالشرائط كذا في شرح المواقف (قوله هو الذى يلزم من العلم به الخ) لنا

في تصحيحه ان تعلق من الابتدائية بيلزم قرينة تضمينه معنى الحصول وان اللزوم المراد ههنا هو القوى اعم من ان يحيط بجميع ازمان وجود اللزوم او لا يكون كذلك بل يتحقق عند وجود اللازم وان كان اللزوم موجودا قبله بلا لزوم ففي التعريف الدليل هو الذى يلزم لعله العلم بشئ آخر حاصل منه فالمعتبر معادسة حصول اللزوم لحصول

هذا الحصر مبنى على ان المراد بالنظر فيه هو النظر في احواله فقط لا ما يعمه والنظر في نفسه حتى يكون المقدمات دليلا لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره (قوله هو الذى يلزم من العلم به) المراد بالعلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى الحدود والمزوم بالنسبة الى اللازم ويلزومه من امراخر كونه ناشئا وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم لشيء وبين اللازم من الشيء فيخرج القضية الواحدة المستزمة لقضية اخرى بديهية او كسبية لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا يباين وهو ظاهر

اللازم في تناول الاشكال اربعة لان علم النتيجة بعد حصوله من انتها كانت لا ينفك عنها فتأمل واعلم ذلك المقال فانه قد يحير فيه افاضل الرجال (قول فرق الخ) يريدان الاول اعم من الثانى لاعتبار المنشأ فيه (قوله فيخرج الخ) تفريعه على الفرق وان صح في نفسه ادم المنشأية فيهما لكن الاظهر بناء خروجها على كون اللزوم بين العلمين وللزوم بين علميهما على زعمه فان قيل يرد الحكم بشجاعة زيد بعد الحكم بكونه مقاوما للاسد لان اللزوم بين العلمين قلنا بعد تسليم اللزوم بين يبين يخرج هذا باعتبار المنشأية في الدليل ولا منشأية هنا ذكا ينتقل من الحكم الاول الى الثانى ينتقل منه اليه ايضا فاعتبار المنشأية من جانب يؤدى الى الترجيح من غير مرجح ومن الجانبين يؤل الى تقدم الشيء على نفسه فان قلت كل منهما يجوز ان يعدد ليلا بالنظر الى من انتقل لانه منشأ الانتقال قلت المنشأية المتبصرة هي ما يكون

كذلك مع قطع النظر عن الغير فافهم وفقك الله (قوله ولا غير بين لان الخ) لا يقال فيه مصادرة لانا نقول المدعى في خفاء اللزوم والدليل انتفاء اصل اللزوم فلا مصادرة الا عند من غفل ان قيل لم علم انتفاء اصله قلنا من انتفاء اللازم فافهم (قوله بالحدس) علم النتيجة من المقدمات بلا شعور به اقبل الترتيب حدسي ومع الترتيب استدلال (قوله في الثاني اوفق) اي اظهر موافقة لكن لا موافقة على زعمه لعموم الثاني الصادق على كل الاشكال دون الثالث كما سبق فانظر الى ما حققناه هناك

ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود وايضا يريد عليه المقدمات التي يحصل بالحدس منها النتيجة وهي بينهما واردة على التعريف الثاني اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل (قوله في الثاني اوفق) لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص في باب التعريفات وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب تعميم الاول (قوله تصديقاله) يريد ان الخارق الدال على الصدق هو الذي قصده التصديق واما ما يظهر على يدمن يدعي الالهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره (قوله كان صادقا فيما أتى به من الاحكام) اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة ههنا في الامور التبليغية واما في سائرهما فالوجه في ايجابه العلم بها هو انه ثبت بالادلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا (قوله فلتوقفه على الاستدلال) قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتاج الى ترتيب هذا النظر واجيب

ليظهر لك الموافقة (قوله لكن يمكن تطبيقه الخ) يقال كلمة الاستدراك ليس في موقعه اذ لا يتوهم ما دخلت هي عليه من سابق الكلام والجواب هو ان الاوفقية بمعنى ظاهر الموافقة اذ لا زيادة على هذا وما له الموافقة بالفعل ومقتضى الحصر المستفاد من تقديم الجار انتفاء الموافقة بالفعل بالنسبة الى التعريف الاول فجماء توهم انتفاء امكانها فدفعته كلمة الاستدراك كما في قولك ما جاءني زيد لكن عمرا جاء (قوله على ما اخذه الشارح) والحق انه فرية بلاصرية (قوله الصواب تعميم الاول) هذا التعميم لا يفيد الموافقة التي هي التساوي لان الثالث يعم القول

المؤايب من قضايا الاول كما لا يخفى والحق ان الشارح عند التصديق في الجملة « بأن » موافقة والتساوي اوفقية (قوله تصديقا) فان قلت من اى شيء يعلم قصد الله التصديق قلت من عدم دليل قطعي على الكذب (قوله عن الذنوب) هذا اشارة الى انه عد الكذب من الكبائر لان الانبياء انما يصحون عن الكبائر العمدية عند الجمهور خلافا للخشوية اما سهوا فبجوزها الاكثر ونحو المختار خلافا والصغائر العمدية يجوز عند الجمهور والسهولة بالاتفاق

فافهم (قوله بان تصور الخبر) اشارة الى وجه غلط السائل ومحصوله انا لو قلنا هذا الخبر صادق وتصورنا خبره بالرسالة بلا ارتباط بين التصور والقول لا يلزم صدقه بداهة فلئن قلت يريد السائل انه لو قلنا هذا الصادق من الخبر الرسول صادق للزم بداهة الصدوقات هذا حق الا انه على ذلك التقدير يرجع الغلط الى اللفظ على ان الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته كما ذكره بعيد هذا ان قيل لم لم يلتفت الى بيان غلط الجيب قلنا انفسه بناء على عدم جريان الاستدلال في النصوص والتوجيه بأنه يريدان في تصوره باحكام بالاتصاف وهو موقوف على الاستدلال امر بعيد مع انه لا خلاص به عن غلط في اللفظ وفيه ايضا بعد هذا الغلط اللفظي احتمال احدا للظنين السابقين المعنوي واللفظي

وبعد هما ان احتياج الاتصاف بالعنوان لا يحمل الحكم نظريا فتأمل فانه اذ قد من الشعر (قوله عنوان المتغير) بداهته مبينة على بداهة قولنا كل متغير حادث والا فلا وقوله فتأمل اشارة اليه (قوله اى عدم احتمال النقيض) معنى اليقين لانه هو زوال الشك اللغوي الشامل للظن وهو المراد هنا بقريئة ذكر الثبات واحتمال النقيض اذ

بأن تصور الخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره ايضا بالواسطة والكل غلط لان تصور الخبر بالرسالة لا يحمل صدق الخبر بديها نعم تصور الخبر بعنوان ما بداهة الرسل يحمل صدقه بديها لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتغير بديهي فتأمل (قوله اى عدم احتمال النقيض) هذا المعنى يعنى الثبات فليغو ذكره اللهم الا ان يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لافي المال وفيه ما فيه فالاولى ان يفسر اليقين بالجزم المطابق (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالى مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم

مرادف للشك اللغوي اذا الاحتمال المالى انما يتبر في معناه بحسب الاصطلاح فعدمه زواله فتفسيره متين فان قيل فالاولى تفسيره بزوال الشك قلنا في عدم تفسيره به فائدتان دفع توهم خروج الظن وبيان ترادف الشك واحتمل النقيض فافهم (قوله فيلغو) قلنا لاننا على ما حققنا (قوله وفيه ما فيه) وعلى زعمه ان هذا المعنى يفيد لا يلتفت اليه مع ان معناه المنفى اظهر (قوله بالجزم المطابق) قلنا هذا اعمد بناء على انه ليس بلغوى ولا اصطلاحى غاية انه لازم للمعنى اللغوي فلا اولوية فان قلت لم لم يعتبر معناه الاصطلاحى ليحذف قيد اثبات قلت هذا لا يرد الاعلى الشارح رحمه الله على انه مدفوع بأنه اراد التشبيه في الوجهين ولا يخفى ما في التصريح به من المبالغة (قوله هو معنى العلم عندهم) لا يخفى ان العلم عندهم قد يستعمل في معنى اعم منه على ما سبق من احد التعريفين فلا غناء

فان قلت قدطبق الشارح التعريفين هناك قلت نعم ولكن يكفى لغرضنا جواز التغير فافهم (قوله وايضا سائر العلوم) فيه ان العلوم الظنية ليست كذلك ووجه تخصيصه بالذكر من بين سائر اليقنيات الاستدلالية هو الاعتناء بشأنه على انه لامضاهة بينه وبينها لجواز نسيان الموجب ولا كذلك هذا ولوسلم فليس في تلك المثابة كالا يخفى (قوله

وايضا سائر العلوم النظرية كذلك فلووجه التخصيص بالذات والا قرب ان مراد المص بيان قربه من الصرويات في قوة اليقين وكال الثبات وكأئنه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والتأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المتزه عن شائبة الوهم بخلاف العقلات لصرفة فان العقل يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر (قوله بالتواتر) هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لامتواتر (قوله مع قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها لاعتناء الدلائل اذا الوجه في عدا الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس كذلك وقد يوجه بان القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك (قوله في حكم المتواتر) لانه كذلك في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكنه بالبداهة في المتواتر وبالنظر في الاجماع وحاصل الجواب ان الحصر مبنى على المسامحة لاعلى التحقيق (قوله قوة للنفس) ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك قلت وصف الشئ لا يسمى آلة له وما اجل الغير على المصطلح فبيد (قوله وقيل جوهر) هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتها

والا قرب) لا يبعد ان يكون هذا اشارة الى ما قلنا (قوله في قوة اليقين وكال الثبات) هذا ممتبر فيما قلنا ايضا (قوله المفيد حق اليقين) افادته له تختص لمن يوحى اليه وما غيره من ارباب الاستدلال التبعية لصاحب الوحي فتعصيم انما هو علم اليقين لكن اقوى مما يحصل بمجرد الاستدلال (قوله لامتواتر) سلب التواتر واعتبار الفرض للتمثيل لا حاجة اليه لان خبر اهل الاجماع في حكم المتواتر فلا بعد في عدمه متواتر انعم ليس بمتواتر عندها اهل الاصول وهو يعمل عما نحن فيه (قوله وليس بذلك) لان الخبر المقرون لا ينفك عن قرأته والا فلا يكون مقرونا ولوسلم فلانسلم عدم انفكاك الدلائل ايضا

اذا استلزام كل خبر علم انهم الرسول لدليل صدقه بالنظر الى كل من في طور (فلذا) الاستدلال ليس بظاهر (قوله هو قوة للنفس الخ) يناقض السابق في وجه الحصر من اطلاق المدرك على العقل ويمكن ان يقال انه تجوز قدبر (قوله لا يسمى آلة له) قد يقال افاد الشارح فيما سبق ان الحواس ليس بخارج من ذات المدرك مع انها آلات الادراك

فلزم اطلاق الآلة على الوصف المتصل ولنا ان نجيب بان المراد من الذات التي لاخروج
للعواس عنها هي الشخص فلا بعد في كون وصف الشخص آلة لنفسه الناطقة
فتأمل (قوله فلذا قال قيل) لكنه لا تجوز ح في اطلاقه المدرك على العقل فيما سبق
(قوله اشارة الى العموم) بناء على انه لو لم يعم لقيد حذرا من التكرار الغير المفيد
للاورد ولا لخصوص المفاد (قوله السمنية) فرقة من عبدة الاوثان تقول بالتناسخ (قوله
اذ لا كثرة اخلاف) قد يقال يكفيهم كثرة الاختلاف في البعض لحصول التهمة
بهذا القدر على ان تمسك خلافهم لا يجب ان يكون صحيحا في نفسه فتدبر (قوله المتسقة)

الاتساق الانتظام ووجهه
ان يحكم العقلاء بانطباق
ادلتها على مدعياتها (قوله
لان هذا) اشارة الى
محصول ما سبق وهو ان
الالهيات لا تبلي لكثرة
الاختلاف (قوله في هذه
المسئلة) اي التي اشير اليها
بهذا وهي مسئلة النقي فملي
هذا مدار الخلاف بينهم
وبين اهل الحق على الثبوت
واحتماله لا عليه ونفيه
القطعي فافهم (قوله ايضا
اي كادغائهم في غيرها) قوله
يرد عليه الخ (بناء على

فلذا قال قيل (قوله سبب العلم ايضا) عدم تقييده بالضروري
او الاستدلال او نحوهما اشارة الى العموم ففيه رد
لفرق المخالفين (قوله بناء على كثرة الاختلاف) هذا
دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ماوهم اذ لا كثرة
اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والعديدات
(قوله فيتناقض) لان هذه نسبة عدم المعلومات الى ذات
الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات
لكن يرد ان يقال هذه الطائفة انما تنفي العلم لا الظن
ولهم يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا (قوله فلا يكون
فاسدا) يرد عليه ان افادة الالتزام لا ينفي الفساد في نفسه
والحجج الازامية شائعة في الكتب والقول بعدم
افادتها تقول (قوله فان قيل كون النظر مفيدا) هذا
انما ينفي العلم بالافادة لانفس الافادة لكن القائل بنفسها
قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا

ان ظهر كلام الشارح عدم تمسكهم من الالتزامات لكن الجواب عنه هو انه يريد اننا نرد بين
صحته دليلهم وفساده وايما يعترفون لا يخل بنا اما الاعتراف بالفساد فلانه لامعارضة لعدم
الاحتياج الى الابطال في حصول ما ندعي واما الاعتراف بالصحته فلان فيه مطلوب بنا وبالجملة انه ليس
كسائر الحجج الازامية التي اذا ردد فيها يصح اعتراف جانب الصحة وبه تم الجواب ولا يذهب
عليك ان لهم ان يقولوا اننا نعترف بالفساد وعدم الافادة عندنا ولا يلزم منه ان لا يفيد على زعمكم
فلا تناقض وثبت الالتزام فاحسن التدبر فيه فانه ليس ما اورده (قوله تقول) يقال تقول عليه
اي كذب (قوله والمنكر ينكرهما معا) فهذا الدليل ثبت احد المنكرين وهو العلم بالافادة

الذى قال به من قال بها ايضا فافهم (قوله وهما توجيه آخر) لعله ان يقال معناه لو كانت الافادة ثابتة للنظر لتعلق بها احد العلمين لكن اللازم بط وملزوم كذلك اما بطلان اللازم فلثأديته الى عدم وقوع الخلاف او الى الدور فهذا التوجيه ينفي نفسها لكن الملازمة في معرض المنع (قوله لان القضية الكلية الخ) والتوضيح ههنا هو ان السمية القائلة بالسلب الكلى في باب افادة النظر اوردوا هذه الشبهة قدحا في قولنا بالايجاب

وههنا توجيه آخر اكن لا يسهه المقام (قوله اثبات النظر بالنظر) اى اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية اعنى قولنا كل نظر مفيد مشتق له على احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادته العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولاخلل فيه وقد زيفه الشارح في شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا (قوله وانه دور) اى توقف الشيء على نفسه الذى هو حاصل الدور (قوله والنظرى قد ثبت بنظر مخصوص) حاصله انا ثبتت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذ لم تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها ايضا فاللام اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولاخلل فيه هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام (قوله من غير احتياج الى الفكر) الاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب لان ما يحصل باول النوجه لا يحتاج الى مطلق السبب وجعله تفسير الاول التوجيه

الكلى فيه فعلى تقدير ان نلتزم الشق الثانى من ترديد هم لزم علينا اثبات الشخصية المندرجة في الايجاب الكلى بنفسه على ما قررناه فلا يرد ان في ابطال السلب الكلى يكفى الايجاب الجزئى فما الفائدة في اعتبار القضية الكلية فافهم (قوله ولاخلل فيه الخ) فيه ان التصديق بالنسبة الحكمية لا يستفاد منها لانها من قبيل التصورات وكل من الصنفين لا يكتب من الآخر ولوسلم فلانم ان فيه ترتيب الامور فافهم (قوله اى توقف الشيء) فسر به لان اسم ان هو الاثبات

الذى ماله اثبات الشيء بنفسه وهو ليس بدور بل حاصله وممرته (قوله (لا يلازم) والنظرى قد الخ) حاصله ان نظرية الايجاب الكلى الذى نقول به في باب افادة النظر لا تستلزم نظرية كل شخصية مندرجة فيه فافهم (قوله اذالم تؤخذ الخ) هذا فيما اذا كان للعنوان دخل في نظرية المحمول وقد يحى من اداة السور فقط والظهور ههنا الاول (قوله خرافات) بضم الاول بمعنى الموضوعات كذا في الصحاح (قول باول التوجه) يعنى لا بالخركتين كما في الاستدلاليات فيدخل فيه ما عداها وقوله من غير احتياج بيان (قوله لا يحتاج الى مطلق السبب)

يعني ما عدا العقل او مطلق السبب المباشر وان لم يساعدهما العبارة (قوله لا يلائم الخ) والخلق انه وهم لما سبق من ان المشايخ لم يستقضوا في تدعيم الاسباب ولم يعتبروا سببية غير الثلاثة فالقسيم ههنا عما هو لما حصل من سبب العقل من التصديقات ومباشرة فيها هي النظر في المقدمات كما اشار

اليه الشارح وما حصل منه بلا نظر حصل بلا مباشرة وتوقفه على الالتفات او الطرفين او التجربة والحدس لا يقدح في الحصول بلا مباشرة بالقياس الى التصديق الحاصل من العقل اذا مباشرة فيه هي الترتيب الواقع في المقدمات فمليك فهم المقال والله اعلم بحقيقة الحال (قوله فهو ضروري) اي حاصل بلا كسب مفسر بمباشرة الاسباب (قوله ان الضروري في مقابلة) قننا من وقوله يرد الخ اذا مباشرة في المثال والتجربي والحدسي اما بالنظر الى العقل فقدم ترتيب المقدمات واما بالنظر الى الآخرين فلانه لا مدخل لهما فيها لان المفروض انها محصول

لا يلائم تقرير الشارح كما ستعرفه (قوله فهو ضروري كالمعلم آه) الظاهر من عبارة المص وتقرير الشارح ان الضروري في مقابلة الاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه ان المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا فالاولى ما في بعض الشروح من ان هذه البداة عدم توسط النظر لاول التوجه والضروري يقابل الكسبي والاستلالي وهما مترادفان (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله آه) كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقريئة انه قسم من اقسام الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا لكن يرد ان بعضهم ادرج الحسيات في هذا لتفسير لتوقفها على امور غير مقدورة لا تعلم ما هي وهي حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح في الكسبي القسم له وجوابه ان الشارح حمل التعريف على نفي دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفي استقلال القدرة ولكل وجهة هو مواليها (قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلال ويفسره) يشير الى ان الكلام في العلم التصديقي وانهما قسمان منه (قوله فظهر انه لا تناقض) وجه التناقض انه جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي وجعل العلم الحاصل بنظر العقل من الكسبي ثم قسمه الى الضروري والاستدلال الى

العقل فانهم (قوله مهملا الخ) مهمل لكذبه (قوله فالاولى) لاصحة فيه فضلا عن الاولوية لكون الحكمين في القسمين لفواح وما يقال من ان مغايرة اللفظين كافية فبني على العجز عن فهم تغاير المفهومين ولعمري ان بكرة المحل العديمة المثال لم ينكشف وجهها لاحد على هذا المذوال فان شئت فانظر بعين الرحال وان شئت فاسلك طريق الضلال (قوله على نفي استقلال القدرة)

قيل هذا التوجيه ليس بشيء لأن التفسير عند من أخرج الحسيات محمول على معنى الاضطرابي
فتمتص بهم الإنسان بنفسه وعوارضه وعند من أدخلها محمول على أن لا يكون العلم الحاصل مقدورا
لنا فالحسيات على تقدير توقفها على غير الاحساس يكون غير مقدورة التحصيل والترك
فيدخل لكن لا يخفى عليك أن توقف المقدورات على شيء آخر سوى قدرتنا لا ينافي مقدوريتها
لنا كما في أفعال العباد سيما على مذهب الاشاعرة فالتوجيه صحيح على أن الشارح لم يدرج الحسيات

فكان قسم الشيء قسماته وحاصل الدفع أن القسم
ما يقابل الاكتسابي والقسم ما يقابل الاستدلالي
هذا وليت شعري كيف يتخيل التناقض ابتداء وقدم
أن العلم لا يكون إلا بالاسباب وصاحب البداية جعل
الكسبي ما يكون مباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب
إلى ثلثة ثم قسم ما هو بسبب خاص أعني نظر العقل إلى
الضروري والاستدلال فليس المقسم الاسباب المباشرة
حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب المباشرة
في تناقض ولو سلم فيجوز أن يكون بين المقسم والاقسام عموم
من وجه فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر
والمقسم هو الحاصل بالاعم ولا تناقض اصلا نعم يرد
على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات والتجربيات
فيحتاج إلى جعل قوله من غير فكر تقييدا لقوله باول
نظر فيكون الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر (قوله
حتى يرد به الاعتراض) فيحتاج إلى دفعه بأنه لما يتعلق
بمده سببا مستقلا غرض صحيح ادرجوه في العقل مثل
الحدس والتجربة والوجدان

بأسرها في الكسبي كما يدل عليه
قوله كالأبصار الحاصل
بالقصد والاختيار كالأخفى
والحق أن تدقيقات
المتأخرين بمزمل عما نحن
فيه (قوله فكان قسم الشيء
قسما منه الخ) القسمية
تقضى المباشرة والقسمية
ينافيها فتناقض (قوله ثم
قسم الخ) ففي كلام صاحب
البداية تقسيمات ثلث تقسيم
مطلق العلم الحادث وتقسيم
مطلق الاسباب وتقسيم
ما بسبب خاص (قوله فليس
المقسم الاسباب المباشرة)
هي صفة الاسباب على صيغة
المفعول وقوله بسبب
مباشر على التوصيف

ايضا وكذا ما سيأتي (قوله ولو سلم الخ) يعني ولو سلم كون المقسم في التقسيم الثاني قوله
الاسباب المباشرة فيجوز أن يكون بين المقسم الذي هو السبب المباشر والاقسام التي من جلتهما
نظر العقل عموم من وجه (قوله والمقسم) أي في التقسيم الثالث الذي هو تقسيم ما بسبب خاص
(قوله هو الحاصل بالاعم) أي بالعقل مع قطع النظر عن تقيده بالمباشرة وعدمها (قوله
فلا تناقض اصلا) لكن ما قاله خلاف الظاهر كالأخفى (قوله بمعنى الحاصل بدون الخ)
هذا من لوازم هذا النوع من اصل معناه اذ هو الحاصل بدون الكسب والمباشرة

على ما عرفت (قوله الا ان تخصيص الصحة) قيل يمكن ان يراد بالصحة التقرر الجزمي وبالشئ المعلوم نفيا كان او اثباتا فالمقصود اشعار افادته الظن لكن فيه ان قولنا والالهام ليس الا من اسباب الظن اظهر في هذا المعنى مع ايجازه وعدم ايهامه بخلاف المقصود (قوله من الاجناس) المراد الجنس النحوي دون المنطقي فلان منع من ان يقال عالم الانسان كما يدل عليه قوله فزيد الخ (قوله لا لقدر المشترك) فيكون كل جنس فردا من مفهومه (قوله

المشهور) ولو اجري كلام الشارح على ماهو المشهور كايلائمه عطف الصور السابقة على المواد فقدم الجسمية بالنوع يوجب قدم النوعية بالجنس لان نوع الاولى جنس الثانية لثبت ما أورده على عدم اندفاعه (قوله القديمة بالنوع) كنوع الانسان على زعمهم (قوله او اراد النوع الاضافي الخ) يعنى ان جنس نوعيات العناصر وهو مطلق النوعية العنصرية نوع اضافي بالنسبة الى مطلق النوعية فانهم (قوله والمشهور انه ليس بعين الخ) اجاب البعض بما حاصله ان السرير عندهم جواهر مخصوصة متألفة على

(قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر عملا لوجهه) قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت كما قال الشاعر صبح عند الناس انى عاشق غير ان لم يعرفوا عشقى لمن . اى ثبت وجوابه انه خلاف الظاهر وفيه استدراك وايام بخلاف المقصود (قوله فكأنه اراد الخ) كلمة كائن غير مرضية ههنا فأمل (قوله ما يعلم به الصانع) اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك (قوله يقال عالم الاجسام اشارة الى ان المراد ما سوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم الى ان العالم اسم للقدر المشترك بينهما فيطلق على كل منها وعلى كلهما لانه اسم للكل والا لما صح جمعه (قوله لكن بالنوع) المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكنه يشكل ببقاء صور الاسطقسات الاربعة في امزجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا او اراد النوع الاضافي (قوله ومعنى قيامه الخ) اى قيام العين او الممكن قيده بالاضافة احترازا عن قيامه الى بذاته ثم لا يخفى ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين

وضع مخصوص فيصدق التعريف عليها بلا شبهة واما المركب من تلك الجواهر والهيئة الاجتماعية فلا وجود له عندهم لعدم جزئه والوجود معتبر في التعريف فورد على جوابه المركب من الجوهر والعرض الحال فيه فاجاب بان المعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية فانها ليست متحققة في المركب منهما ولا يخفى عليك ان مراده رح الجواهر المجتمعة السيرية مع قطع النظر عن الهيئة موجودة يصدق التعريف عليها من حيث هي كذلك

ولا وحدة حقيقية لئلا ياتيها في نفس الوحدة الشخصية اوفى النقطة المشخصة اوفى المفارق المشخص ليس الا كما بين في موضعه واستعمال هذا اللفظ في معنى الواحد الشخصية لوسم وروده يرد عليه ان التعريفات ليس للشخص (قوله هو وجوده في موضوعه الخ) قيل عليه المراد ان اتصافه بالوجود لا يتم الا بالموضوع لانه من غلله بخلاف الجسم لكن فيه ان المفهم من العبارة هو ان وجود العرض في نفسه ووجوده في موضوعه واحد واما وجود الجسم في نفسه وفي حيزه فيبينهما تباين والتباين في جانب الجسم انما هو بين وجوده وحصوله في الحيز فوجب ان يعتبر الاتحاد في جانب العرض ايضا بين وجوده وحصوله لموضوعه وورد ما نقله من شرح المواقف ان قلت في العرض

(قوله هو وجوده في موضوعه) اى ليس امرا آخر بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شئ في نفسه غير امكان ثبوت لغيره فكيف يتحد اثبتان كذا في شرح المواقف (قوله اعنى الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المفروض او لا واثباتا لثالثا (قوله ليحقق تقاطع الابعاد) ورد بان التقاطع يتحقق باربعة بان يتألف اثنان ويوضع بحسب احدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعا الى الاصطلاح) وان كان لفظا راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع في المواقف (قوله ولا فرضا) اى مطابقا لواقع والافلاقل فرض كل شئ (قوله عن ورود المنع) وان أمكن دفعه بان المقصود حصر ما ثبت وجوده

اعتبارات ثلث وجوده في نفسه مع قطع النظر عن الموضوع ووجوده في نفسه في الموضوع ووجوده لموضوعه قلت في الجسم ايضا كذلك على التفصيل المذكور بوضع الحيز موضع الموضوع فعلى هذا يكون معنى كلام الشارح ان الاعتبار الاول عين الثاني في العرض وغير الثالث في الجسم ولا يخفى ركا كته (قوله يقوم عليه رابع الخ) مرجع التضمير

ينبغي ان يكون احدهما لاثالثا التقاطع في الكل يقتضيه كما لا يخفى (قوله وان كان (لا يقال) لنظي الخ) اذا مال النزاع في انه هل يكفى التركيب فيما وضع له الجسم ام لا وهو النزاع في ان الجسم هل وضع لهذا المعنى اولذلك فلما انسد احتمال الاصطلاح من قبل تعين الرجوع الى اللغة (قوله كما وقع في المواقف الخ) قد ظن ان ما وقع فيه هو رجوع النزاع الى الاصطلاح لكن هذا احتمال في الشرح وآخر ذلك المقصود رفع الاشتباه عن المتن عند المصنف (قوله ولا فرضا الخ) الفرق بينه وبين الوهمى هو ان ادراك الوهم انما هو بوساطة الحس فيقف عند غاية الصغر المانع من تعلق الحس بخلاف فرض العقل كذا في حواشى خواجه زاده (قوله فلا عقل فرض كل شئ الخ) قيل هذا القول كاذب الا يرى انه ليس له فرض الشخص مشتركا لكن لا كذب اذ لا معنى

للتزاع في ان للعقل فرض اشتراك الشخص فرضا غيره مطابق ولا يلزم الكلية ثبوتها انما هو بالفرض المطابق بمعنى ان لا يمنع نفس المفهوم من وقوع الشركة في الشخص فرض مع منه نفسه (قوله لا يقال الخ) هذا وارد على تقدير اعتبار الانضباط ايضا ولا ينافيه دفع المنع اذا احتمال جزء غير معلوم الثبوت كالهوى والصورة والمجردات قائم فليبين حدوث جميع الاجزاء فافهم (قوله وايضا) سؤال على ما سبق من حصر المركب في الجسم (قوله اجزائه المعلومة الخ) اجري

عليه الشارح كلامه فيما سيأتي من قوله ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان التحيزية والاعراض ولا يبعد ان يكون ايضا ما سبق من قول الشارح من السموات وما فيها والارض وما عليه اشارة اليه اذ من الاجزاء ما على السموات وما في الارض لكن المعلوم لنا بالمشاهدة هو ما ذكر فن خالفهما خالفهما بلا وثيقة فافهم (قوله خط بالفعل الخ) ان قيل لا خط بالفعل اذا اتماسته بقطعة من سطحها الواحد مع ان الاجزاء المتماصة اكثر من واحد قلنا الفاصل بين السطح المتماص وغير المتماص خط بالفعل فافهم (قوله اي مستقيم) لزومه

لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه ينافي غرض المصنف وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم لاننا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل لا ينافيه واحتمال المركب في المجردات لما يذهب اليه احد بخلاف نفس المجردات فان اكثر الناس قائل هذا فلماذا لم يلتفت اليه (قوله خط بالفعل) اي مستقيم لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الكبرية الحقيقية (قوله وذلك انما تصور في المتناهي) يرد عليه ان العقل جازم بأن جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته (قوله الوجه الثاني) حاصل هذا الوجدان كل ممكن مقدور الله تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه فدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح (قوله على ثبوت النقطة) ان قلت النقطة نهاية الخط ولا خط بالفعل في الكرة فلان نقطة قلت تلك القضية مهمة لا كلية فان نهاية احد سطحي

اذا اتماسته بجزئين واذا اتماسته بالاجزاء جاز التخالف فافهم (قوله يرد عليه الخ) هذا غفلة عن كلامهم مبنى على تركه الجسم من اجزاء بالفعل كما اشار اليه الشارح في وجه الضعف فمح لا يتصور زيادة احد المتصفين بالانهاى الاجزاء على الآخرون نقصانه عنه لجواز التطبيق الغير المتناهي حينئذ بخلاف الاعتباريات والاضافات (قوله لا يرد اعتراض الشارح) لكن

يرد بوجه آخر وهو ان امكان الافتراقات الى غير النهاية لا ينافي امتناع وقوعها دفعة لمانع بل هو الواقع لاستلزامه اجتماع جواهر غير متناهية في الوجود وهو باطل بدهان التطبيق فلا بد في وقوع الافتراقات الغير المتناهية من ازمة غير متناهية استقبالية فافهم (قوله الجسم المخروطي)

الجسم المخروطي نقطة بلا خط وكذا المركز (قوله ونفي حشر الاجساد لانه في الآخرة فينا فيه استمرار الاولى) (قوله المبني عليهم ادوام حركة السموات) ادلة ودوامها المذكورة في الكتب الحكيمة المتداولة غير مبذية على الاصل الهندسي ولعل الشارح اطلع على دليل يبتنى عليه (قوله قيل هو من عام التعريف) وقيل لا ما لخروجها بكلمة ما ذهبي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث واما لانها اعراض فلا يصح اخراجها (قوله والظاهر ان ما عدا الاكوان الخ) ذكر في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة بأحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب رأي الشارح او مذهب بعض منهم (قوله اما الاعراض فبعضها الخ) ولك ان تستدل بما سيجي من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص للاشعري (قوله يكون حادثا بالضرورة) اذا قصد الى ايجاد الموجودات مع بدئية واعترض عليه بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل على اليجاد كتقدم اليجاد على الوجود في انه بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته للوجود زمانا والمحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجودة قبله (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) اي مستقران قات يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجي نعم برد ان يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بأمر عديم كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لان زوال علته القديمة (قوله فان كان مسبوقا الخ) لو قيل فان كان مسبوقا يكون آخر في حيز آخر فحركة والافسكون

هو جسم له سطحان لاحدهما نهاية واحدة وهو خط مدور مشترك بينهما وبين الآخر الذي له نهاية اخرى وهي نقطة في رأسه والمركز الذي هو جهة السفلى نقطة في غاية البعد عن المحدد موجودة في ثخن الارض قائمة بها (قوله واهل الشارح الخ) قيل قول الشارح وكثير الخ عطف على قوله اثبات الهيولى الخ ولفظة الهندسة سهو او تحريف وقع موقع لفظة الفلسفة ولا يذهب عليك انه انما يرتكب بعد ثبوت ان لادليل يبتنى على اصل هندسي وانى له هذا اذ عدم العلم ليس بدليل لعدم (قوله واما لانها عرض) فيكون التعريف متناولا للقديم والحادث (قوله ولعل ما في الكتاب الخ) قديما لا ما وقع في شرح التجريد هو امكان الوقوع والمذكور هنا

ما ثبت بالاستقراء لكن فرق بينها وبين الاكوان لا يخلو عن وهن ما (قوله لم يرد لالى نهاية) اي بالنسبة الى قبل المتعاقبات فافهم (قوله نعم يرد الخ) وتوضيحه هو ان مطلق حركة

الفلک قديم على اصل الحكماء مثلاً ومشروط بعدم مانع وهو وجود شخص قوى يوجب امساكه عن الحركة فرضا فاذا حدث ذلك الشخص زالت الحركة وأجيب عنه بأن علة عدم الشخص على ما تقرر عدم علة وجوده فلما وجب انتهاء علل الوجود الى الواجب بحكم برهان التطبيق وجب انتهاء علل العدم الى العدم الغير القابل للزوال لان اقصى علل العدمات ليس الا عدم اقصى علل الوجودات فلم يقبل عدم ذلك المانع للزوال لامتناع تحقق علته الاولى فلم يمكن وجود الشخص المذكور فاستمرت الحركة المستندة الموجب على

الفرض لكن فيه ان عدم علة الوجود لا يستلزم عدم الفاعلية فيجوز ان يكون علة وجود الشخص هو الواجب بشرط وقت حدوثه غايته ان يتسلسل اجزاء الزمان الذى هو من الامور الاعتبارية عندنا ولا يبطل برهان التطبيق تسلسلها وابطاله تسلسل عدمات الفاعليات انما هو لاستلزامه تسلسل نفس الفاعليات ولا يلزم هذا فيما نحن فيه فافهم هذا لمقال وتجنب فيه عن ورطة الضلال (قوله لم يرد سؤال أن الحدوث الخ) لاندرأجه في السكون لكن يرد كون

لم يرد سؤال أن الحدوث (قوله الحركة كونان الخ) يرد عليه ان ما حدث في مكان وانتقل الى آخر في الآن الثالث لزم ان يكون كونه في الآن الثاني جزءاً من الحركة والسكون معاً فلا يمتازان بالذات والحق ان الحركة كون اول في مكان ثان والسكون كون ثان في مكان اول وهذا ظ عند تجدد الاكوان بحسب الآفات واما على القول ببقائها ففيه ايضا اشكال (قوله فهو جائز الزوال) فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم يناهى العدم مطلقاً وبه يتم المقصود (قوله لادليل على انحصار الاعيان) والاستدلال بأن المجرد يشار كماله الى تعالى في التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشئ اذا اشتراك بالعوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمي كاهو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب (قوله لان ادلة وجود المجردات غير تامّة) كان ادلة نفيها كذلك منها ما سبق آنفا ومنها ما يقال مالا دليل عليه يجب نفيه والالجاز ان يكون بحضورتنا جبال شاهقة لانراها وانه سفسطة

السكون في جسم حدث في مكان فانتقل الى آخر في الآن الثاني جزءاً من الحركة (قوله كون اول الخ) يرد عليه ان لا يكون الجسم في آن الحدوث متحركاً ولا ساكناً (قوله في مكان اول الخ) الصواب حذف القيد كما لا يخفى (قوله يناهى العدم مطلقاً) اى سواء كان قبل الوجود او بعده على سبيل الوقوع او الجواز ولا يرد صفاته تعالى اذا امتنع اعدامها باستنادها الى الموجب لكن فيه انه لا يمتنع اجتماع القدم مع جواز العدم فيمكن فرض سبق قصده تعالى الى ايجادها سبقاً ذاتياً (قوله بتعين عدمي الخ) الظ انه علاوه على تسليم الاشتراك في الماهية فيرد عليه ان يمكن

الآثار الواجبة من المجردات فحاشا وكلا والاتجاه الى القول باختصاصها بالثنين الواجبي ليس بشيء اذ لا اثر للعدميات في الوجود فافهم (قوله ويجاب) لا يقال الاحسن في الترتيب ان يذكر الجواب المنهى قبل التسليى لان الجواب سند منع وجوب النفي والعلاوة تسليم له فالترتيب على حسنه (قوله فحدث البعض دليل) حدوث الحركة دليل لحدوث الفلك

ويجاب بأن الدليل ملزوم للدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعدمه عندك لا يفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبدية لابانه لادليل عليه (قوله حدوث الاعراض) اى حدوث سائر الاعراض فحدث البعض دليل وحدث الآخر مدلول (قوله فلا يتصور قدم المطلق) يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئ له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة في اتصاف المطلق بانتقالات بحسب الحيثيات وايضا لو صح ما ذكره لمزم ان لا يوصف نعم الجنان بعدم التناهي والاصوب ان يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق (قوله يشغله الجسم) خصه بالذكر لان الكلام في الاجسام والافهو ما يشغله الجسم او الجوهر (قوله لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم) فان قلت الصفة وكذا مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وايسا من جملة العالم قلت هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وكلامنا في الجائز المبين لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيصالح عندنا لذلك العالم ومبدأه وحل المحدث

وهو لحدوث شكله فقس عليه غيره (قوله يرد عليه الخ) يمكن ان يقال قول الشارح فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اشارة الى دليل هو انما كان كل واحد مسبوqa بالغير كان الجمع بحيث لا يشذ عنه فرد كذلك وسابقه ليس بداخل فيه فانقطع السلسلة ولزم حدوث المطلق الموجود في ضمنه فلا يرد لاهذا ولا نعم الجنان لان عدم انتهائه لا يوجب وجود ما لانهاية له بالفعل (قوله العالم الذي ثبت الخ) يعنى ان المراد بالعالم في قوله والمحدث للعالم هو الله الثابت الوجود واعلم ان قول الشارح ههنا اى الذات الوجوب الخ فيه ان الاعلام التي مفهوماتها

الاشخاص لا افادة في حملها فهذا التفسير مما لا وجه له وما يقال من ان المراد «على» المفهوم الكلى فان فيه ذكر الذات المحلاة بلام العهد الخارجى كما هو اللفظ على ان ذكر العالم واردة المفهوم الكلى لم يقع منهم في تأويل امثاله اللهم الا ان يقال المحمول هنا هو المسمى وقوله وهو الذات الخ كلام آخر ذكر بيانا وتعريفا لذلك المسمى ولام الذات

للعهد الذهني والمراد المفهوم الكلي فجاز حملها على هو (قوله على المحدث بالذات الخ) يعني لو حل المحدث في قول المص والعالم بجميع اجزائه محدث على المحدث الذاتي الذي قالت به الحكماء ويحتمل احتمالا بعيدا من حيث المعنى وان كان قريبا من جهة اللفظ انه اراد لو حل المحدث على صيغة الفاعل في قول المص والمحدث للعالم على المحدث الذات تم هذا الدليل لان المحدث الجائز الوجود محدث بالغير لاحالة ضرورة احتياجه في وجوده الى غيره (قوله مما لا يساعده) اذفسره بالخروج من العدم الى الوجود واماعدم المساعدة على الاحتمال البعيد لان سياق كلامه يدل على انه اتخذ قول المص اشارة الى اثبات وجود الصانع ونفي محدث غيره فلو حل الدليل

على اثبات ان المحدث بالذات
اي المستقل هو الله لبقى احتمال
ان لا يكون للعالم محدثا مستقلا
فلم يثبت اصل وجوده بل الثابت
هو لو وجد لكن مستقلا
ولا ينافي لما قلنا ان ادلة وجوده
يثبت استقلاله ايضا الا عند من
لامذاق له (قوله فيلزم التناقض)
لان القول بانه جائز الوجود
قول بكونه من العالم على زعم
الشارح والقول بانه مبدأ للعالم
قول بمدم كونه منه (قوله الاول
طريقة الحدوث) قبل لافرق

على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح (قوله ما يصح
علما) اي علامة ودليلا على وجود مبدأه والشيء لا يدل على
نفسه فلا يكون مبدأ ومطلوبا اذ لا يكون حينئذ من العالم فيلزم
التناقض (وقوله وقريب من هذا ما يقال) الاول طريقة
الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر (قوله من
غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة دلائل
يتنج بطلانه فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله
فلا يرد ان الافتقار غير الاستلزام وفي قوله ابطال التسلسل
بطلانه اشارة الى ما قلناه (قوله وليس كذلك) لا يخفى عليك
ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما
الانقطاع فبضم مقدمات اخرى وهي ان يقال ذلك الخارج
لا بد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف للسلسلة
والاي لزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا

بينهما الا في الالفاظ لان الشارح حل كلام المتن على مسالك الامكان بناء على ان علة الحاجة هي
الامكان في الصحيح لكن لا يخفى عليك ان اشارة الشارح فيما سبق الى اقوى المذاهب لا ينافي
ذكر طريقة الحدوث ههنا فيما لكونها مسلك الخليل صلوات الله تعالى عليه وسلامه وتمسك
قدماء اهل السنة مع انه لم يكتف بها وذكر الطريقة الاخرى (قوله افتقار الى
ابطاله) اذ التمسك متفرع على الافتقار لاحالة (قوله الافتقار غير الاستلزام) اذ الاول
يكون في الاول والثاني في الآخر (قوله اشارة الى ما قلنا الخ) اذ لو قال الى بطلان الخ
لا فاد ان البطلان واجب الحصول قبل اقامة الدليل او حين شروعهما فافهم هذه الدقيقة
(قوله طرف) اي من جهة الفوق (قوله كون الواجب معلولا الخ) لكونه من

الممكنات ح (قوله فظهر ان امر الافتقار بالعكس) لا يقال هذا مناقض لما سبق لان التمسك في اثبات الواجب ليس الابدليل بطلان التس غايته لا يضم مقدمة فهو افتقار اليه لا ناقول انه لا يضم مقدمة دليل برأسه على ثبوت الواجب وجزءه من دليل بطلان التس والجزء يفاير الكل وافتقار

الثاني لا يخفى على احد (قوله
بمجموع المتوقفين) على صيغة
الثنية كما اذا توقف كل من
زيد وعرو على علة فعلة
بمجموعها لما لوجب خروجهما عنه
انقطع التوقف عندها لعدم
توقفها وانما فرض بين الشيتين
لكفايته (قوله والمعلولات
المجموعة او المتعاقبة الخ)
المجموعة منها ما توجد كلاً منها علة
على حدة او علة واحدة في زمان
واحد والمتعاقبة ما توجد
كلاً منها علة على حدة على سبيل
التعاقب او علة واحدة بشرط
متعاقبة (قوله لانهما مترتبة
الخ) الظاهر انه يريد بابطال
رأى الحكماء على الوجه الذى
تقرر عندهم لكن الترتيب لا يكفي
في بطلان التس على رأيهم بل
له شرط آخر مفقود هنا وهو
الاجتماع في الوجود في
زمان واحد وما يقال من انه
يجوز ان يكون مراده تحقيق
تناهى النفوس بما تقرر عند

فظهر ان امر الافتقار بالعكس واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا
الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال بمجموع المتوقفين يمكن
فعلة اما نفسه او جزءه وهما باطلان او خارج وهو علة البعض
فينقطع التوقف عنده فلا دور (قوله ومن مشهور الادلة
برهان التطبيق) البرهان السابق يبطل التس في جانب العلل
فقط وهو لا تكون المجموعة وهذا البرهان يعم جانبي الدليل
والمعلولات المجموعة والمتعاقبة ويبدى بطل عدم تناهى النفوس
الناطقة المفارقة ايضا لانهما مترتبة بحسب اضافتها الى ازمة
حدوثها وما ذكره بعض الافاضل من انها قد يحدث جملة منها
في زمان واخرى اقل او اكثر في آخر وقد يحدث آحاد منها
في ازمة مترتبة فلا ينطبق بمجرى ترتب اجزاء الزمان فجوابه ان
هذا التاميدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفي انطباق
الاجزاء المترتبة ولو متفاوتة اذ كل جملة توجد في زمان واحد
متناهية لتناهى الابدان الحادثة فيه التى هى شرط حدوث

النفس (قوله فيما دخل تحت الوجود) اى في الجملة ولو متعاقبة
فيه فيجربى في مثل الحركات الفلكية (قوله فانه ينقطع بانقطاع
الوهم) فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهى تفصيلا
لا اجتماعا ولا متعاقبا فينقطع في حدهما البته واو سلم عدم
الانقطاع فلا يضر ايضا لان كل ما دخل تحت الوجود
الوهمى متعاقبا الى احدى يكون متناهى دائما ونظيره نم
الجنان هذا لكن بشكل بالنسبة الى علم الله الشامل فان
مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلية تحت علمه الشامل
مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك

المتكلمين لا الزام الحكماء بما هو مسلم عندهم ففيه ان ضبط الوجود كاف عندهم « فتأمل »
فلا وجه لتحمل الترتيب الذى لا دخل له في غرضه اللهم الان يقال ذكر الترتيب المتضمن
لضبط الوجود توطئة لما بعده من السؤال (قوله فيجربى في مثل الحركات الخ) اى على رأى المتكلمين

(قوله فتأمل) وجهه هو انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم او يقال ان الدخول تحت علمه تع لا يستلزم احدا الوجودين الخارجى والذهنى ولا نم امكان الانطباق بدون احدهما اذا الاجتماع فى الوجود شرط فتدبر فان هذا الاشكال لا مدفع له وراء هذا المقال (قوله وذلك لان معنى الخ) قيل ان اول كلامه يدل على ان النقض بالعدد ههنا انما هو بمراتبه الممكنة واما قوله ذلك لان معنى الخ جواب عن النقض بمراتبه الموجودة لكن نقض امثال هذا العوج فى الكتاب المحتمل وصوله الى اولى الالباب اقدام عجيب وتجاسر غريب اذ لا يخفى انه لا نقض

الا بالمراتب الممكنة التى دل عليها اول الكلام لكن باعتبار قيد الانتهاء معها وجوابه ماسر من انه ينقطع بالقطع الوهم وقوله وذلك لان معنى الخ جمع للانقطاع مع الانتهاء وازالة لتناقضهما هذا هو الحق فى هذا المقام (قوله يعنى ان صانع العالم الخ) وتوضيحه ان قوله الصانع هو الله يفيد وحدته الشخصية فالمراد بالوحدة هنا عدم شركة الغير فى صفات وجوب الوجود ولك ان تحمله على غير ذلك وهو ان قوله الصانع هو المسمى بلفظة الله لا يوجب الوحدة فلما وصف

فتأمل ١ قوله فان الاولى اكثر من الثانية) لان القدرة خاصة بالممكنات والمعلم عام يتعلق بالمتمتعات ايضا (قوله وذلك لان معنى لانهائى الاعداد) توضيحه ان التناهى وعدمه فرع الوجود واود هذا وليس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدر امتناها وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصته انه لو وجدت باسرها كانت غير متناهية (قوله يعنى ان صانع العالم الخ) فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله علم الجزئى الحقيقى وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع ان المراد الوحدة فى صفة وجوب الوجود لافى الذات وهذا التوهم مع دفعه آت فى قوله تعالى قل هو الله احد فتأمل (قوله لو امكن الهان) اى صانعان قادران على الكمال بالفعل او بالقوة فلا يرد احتمال ان يكون احدا الواجبين صانعا قادرا والاخر بخلافه فقوله فى تقرير المدعى ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الصنع والقدرة التامة او يقال التعطل وكذا الاحجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا ان الواجب موجب فى صفاته

المسند بالوحدة علم انه واحد فى فرد الصديق هو عليه اذ لا وجه لارادة الوحدة النوعية الظاهر ثبوتها لكل مفهوم فكان المؤدى ان الصانع واحد لان شأن محموله ان يصدق على ذات واحدة فلزم من ذلك ان مفهوم الواجب الوجود لا يصدق الا على ذات واحدة اذا لمعرف يساوى المعرف (قوله قادران على الكمال الخ) الظاهر ان عدم القدرة التامة الكاملة العارضة عن شائبة التعطل واجباب غير الصفات المؤدى احدهما الى عدم الصنع الناشئ

من امكان المعجز والآخر على عدم القدرة على الترك نقصان ظاهر مناف للوجوب وكذا عدم ايجاب الصفات المستلزم لجواز العراء عنها فلا يرد ما ذكر بمخالفته (قوله والفرق) قد عرفت وجه الفرق وتوضيحه ان جواز عدم القدة على ترك الافعال وجواز عدم الاتصاف بالفعل مثلاً في شأن الواجب تعالى سفسطة ظاهرة البطلان لان وجوب الوجود ان لم يكن نفس جم

الكلمات ولكنه لاشبهة
في جمعا (قوله النقض)
وهو الاجالى و محصوله هنا
ان الدليل ايس بتمام تحلفه عن
الدعوى في مادة تعلق الارادة
باعدام الصفات على
الفرض (قوله الحل) وهو
النقض التفصيلى حاصله
هنا مع المقدمة القائلة
اولا فلزم عجز احدهما بناء
على ان عدم الحصول
لمكان الامتناع بالغير ليس
بعجز الخ (قوله لا يمكن فى
صورة النقض) لان تعلقه
تعالى بنفس أية صفة كانت
تعلقايجابيا سابق سبقا ذاتيا
على تعلق أية صفة كانت
بشئ من متعلقاتها فافهم
(قوله اذ لا تضاد بين
الارادتين) اى لعدم اتحاد
محلها فالمراد التضاد
الاصطلاحي واما تخصيصه
بالنفي من بين اقسام

والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرهامشكل وههنا بحثان
الاول النقض بأنه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجبه
ذاته تعالى من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات
والارادة وانه محال اولا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف
المعلول عن علته التامة هدف الثاني الحل وهو ان عدم القدرة
بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فالله تعالى لا يقدر على اعدام
المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين
وجود شيء مثلا يحيل عدمه والجواب اننا نفرض التعلقين معا
وهو لا يمكن في صورة النقض فلا يمت الحل ايضا اذ يكون كل
من التعلقين بالممكن الصرف (قوله اذ لا تضاد بين الارادتين
الخ) اى لا تدافع بين تملقيهما بل التدافع بين المراديين
ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحى لان الضدين
يجوز ان يحصلوا في محلين فلا حاجة الى نفيه وايضا
المانع من الاجتماع في محل لا ينحصر في التضاد فلا كفاية
في نفيه (قوله اشارة الحدوث والامكان) اى دليهما
اذ يلزمه الاجتماع وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع
القطعى ان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم ان يقول
المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بأن طاعة الفاسق مرادة فلا
تحصل قلت العجز يتخلف المراد عن المشئة القطعية التى
يسمونها مشية قسروا الجأ وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما
المشئة التفويضية فلا عجز في التخلف عنها مثل ان تقول لزيد

التقابل فلانه وان كان واضح الامتناع الا انه ليس كالاقسام الآخراذ مفقوده « اريد ، هنا وحدة المحل فقط التي هي مفقودها مع زيادة (قوله عن المشية القطعية) فهو مبني هذا البرهان عنداهل الاعتزال دون قسمها الآخر واما عندنا فلما معنى للمشية والارادة سوى

ماعلى سبيل القطع (قوله اريد منك الى آخره) ان قلت انه لانزاع في صحة هذا القول عند الفريقين ثبت قسم آخر للارادة عند اهل السنة قلت لفظ اريد عندهم في مثل هذا المقام بمعنى ارجو فلا تمدد (قوله ابتداء الخ) اى في حال اول وجوده لكن الكلام في التكوين فلا حاجة الى هذا القيد اللهم الا ان يكون المراد به معنى الاستقلال كما يدل عليه التأخير فال معنى ان بطلان تعداد المؤثرين لا يوجب انتفاء المصنوع لجواز استقلال الواحد في إيجاد هذا ويمكن ان يرد هذه الملازمة الى القطعية بان نمثله هكذا

لو وجب صانعان في العالم لبطل التعداد بحكم امكان التماثل فلم يتحقق مصنوع بناء على ما في شرح المواقف من استواء النسبة بين كل مقدور وبينهما وانما لم يلتفت اليه الشارح لكونه خلاف الظاهر وخلاف المقصود وهو اثبات توحيد الواجب تعالى مطلقا اللهم الا ان يقال التأثير في العالم من الخواص اللازمة للواجب ومن ليس كذلك لا وجوب له (قوله ففى الملازمة التى لا يتبادر الى ذهنك) محضه تسليم الملازمة التى لا يتبادر الى ذهنك الملازمة التى لا يتبادر الى ذهنك

اريد منك كذا ولا اجبرك (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز ان يوجد هما ابتداء وهذا الجواب مبنى على ان الظاهر المتبادر عدم التكوين بالفعل فعنى قوله على انه الخ لكن ان لا يبنى على الظاهر بل يفصل ويمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على آخر فتدبر قل في شرح المقاصد ان اريد بالفساد عدم الكون فتقريره ان يقال لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونهما باجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل بط اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الثانى فلا متنازع توارد الملتين المستقلتين واما الثالث فلانه ترجيح بالمرجح ويرد عليه ان الترديد اما على تقدير التماثل الفرضى فمحى يرد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فمحى يمكن اختيار الاول وكال القدرة فى نفسها لا ينشأ فى تلقاها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل فى افعال الابد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد احدهما الوجود بقدرة الآخر او يفوض بارادته تكوين الامور الى الآخر ولا استحالة فيه

وجعلها احد شق الترديد الذى شقه الآخر هو الملازمة المتبادر لازمه من لفظ تاليها بالامكان ترويحاً لآثارهم الخضم وتزيده حتى لا يبعد الالتفات الى جوابه رذيلة (قوله ويرد عليه الخ) اذ علم بقينا ان ليس المراد تعدد المؤثر بل على الاطلاق والالامتناع الشق الثالث كما لا يخفى (قوله على تقدير التماثل الفرضى) بأن يعتبر التقدير هكذا لو تعدد الاله وتماثلا لم يتكون الخ وقد نفس التماثل لامكانه اذا ما يلزمه هو عدم التعداد لعدم التكون كما سبق (قوله عقلا) اى استلزاما عقليا قيد به لان التعداد يوجب عادة كالحاكمين لكن لا ضمير فيه

(قوله بأن يريد الخ) ارادة قطعية (قوله لو يفوض) بلا ارادة قطعية (قوله فالخلق ان الملازمة

قطعية) وتقريره هكذا
لو تعدد مؤثرهما المنحصر
طريق تأثيرهما في الاجتماع
والتوزيع لم يوجد هيتهما
المحسوسة الآن اما
الملازمة فلبطلان كون
احدهما صانعا بحكم مكان
التماثل فقوله عند عدم كون
احدهما صانعا اشارة الى
بيان الملازمة لكن لا يذهب
عليك ان هذا وان كان توجيها
حسنا مفيد القطعية الملازمة
الا ان الظاهر من الفساد
هو الخروج عن الهيئة التي
حصلت قبل وبالجملة
لا يتجاوز عن مرتبة الاقتناع
الابتساح (قوله المستلزم
للمحال) وهو عدم التعدد
واستحالة بالنظر الى كون
ما يفرض من التعدد امرا
واقعا في نفس الامر (قوله
مع وجود العلة التامة) اي
في وقت تعلق ارادة احد
الواجبين بقاء العالم مثلافانه
لانزاع في ان تعلق ارادة
الواجب علة التامة
والواجب الآخر لما جاز
منعه بناء على تساويهما

والتحقيق في هذا المقام انه ان حل الآية الكريمة على نفي
تعدد الصانع مطلقا فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية
نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله
تعالى لو كان فيهما آلهة اذ ليس المراد التمكن فيهما فالخلق
ان الملازمة قطعية اذ لو ارد بطلان تأثيرهما اما على سبيل
الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند
عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد
العالم اي لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن
ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الإطلاق وهو
ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم متمكنا فضلا عن
الوجود والالامكن التام المستلزم للمحال لان امكان
التام لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شئ من
الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء
حتى لا يمكن التام المستلزم للمحال (قوله ومنع انتفاء اللازم
ان اريد بالامكان) لو اريد باللازم عدم التكون بالامكان
مع وجود علة التامة لزم الامر لكنه بعيد (قوله فلا يفيد
الا الدلالة الخ) فيلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين
مقررين لكن تعلل الثاني بالاول بحسب الماضي والمقصود
بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق
الانتفاء الثاني (قوله من غير دلالة على تعيين الزمان)
ولو سلم الدلالة على تعيين الماضي لزم المقصود ايضا لان
الحادث لا يكون لها (قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع
بتغاير المفهومين) قدما المتكلمين يريدون بالتراخي التساوي
وقال في البصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء
المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما
مفهوما على حدة (قوله تصرح بان واجب الوجود
لذاته هو الله تعالى وصفاته) يرد على ظاهره ان كل

تساويها في المنع جاز فساد العالم في ذلك الوقت (قوله بحسب جميع الازمنة الخ) «صفة»

قد يقال الاستعمال الثاني ايضا لا يحقق الانتفاء الاستقبالي فلا دلالة على انقصود والجواب بانه

معلوم من عدم جواز حدوث الاله ليس بشئ ليسره في الاستعمال اللغوي ايضا كما سيذكره فلا حاجة لاعدول (وقوله بايجاد شئ الخ) ان قيل هم قيدوا الشئ ما غيرية كما يدل عليه توصيف الشارح بقوله اخر الخ ولا غيرية بين الذات والصفات كما لا عينية قلنا المراد من قوله آخر هو نفى العينية فقط كما يدل عليه قول الشارح قبل نقلناهم لكان جائز العدم في نفسه فافهم (قوله بكونه نفسها) لهم ان يريدوا بكونه نفسها عدم زيادته بحسب الخارج غير منفك بحال فلا يمكن هذا المعنى في بقاء الاعراض على ما لا يخفى (قوله لكن في دلالة الاحداث الخ) تهالكوا على هذا الانكار ونحن نقول لا خفاء في ان النمط البديع يعم السموات والمبصرات فيدل على ان محدثهما متصف بادراك خصوصياتهما

صفة محتاجه الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجيء تأويله (قوله اذ لا نفى بالحدث لا ما يتعلق بالخ) هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شئ وهذه جهالة يذمها وان قالوا كلا منا في القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات (قوله باقية بقاء هو نفس تلك الصفة) واما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث لكن يرد ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان أرادوا بكونه نفسها عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجى على ما سيجيى في التكوين فلم لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تجردها (قوله بان محدث العالم على هذا النمط) يعنى ان تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا فلا يرد ما يقال يحتل ان محدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب واليجاب بالاقصد لا يدل على العلم ولا غيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ماثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل في بديهية الحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحى وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تأمل (قوله وهذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده) وعلى ان هذا الزائد امر موجود في نفسه حتى يكون عرضيا وهو ممنوع ايضا (قوله كافي واصاف البارئ تعالى) يعنى ان تفسير القيام بالتبعية

الواجب في احداثهما على ماهما عليه وهو السمع والبصر غايته انهما نوعان من العلم عند

الاشعري لجملة ادراك الاعيان علما وصفتان متباينتان له عند الجمهور فان قلت هل نقول
بادراكه تعالى المحسوسات الثلث الاخر قلت لا بد لنا من ذلك لكن لاتسمية بالاسماء

في التحيز غير مطرد في اوصاف البارئ وقد يدفع بان التفسير
لقيام العرض لا مطلق القيام واوصافه تعالى ليست
اعراضا ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض
(قوله وان انتفاء الاجسام) هذا رد اجالى لدليلهم
وحاصله ان ما ذكره استدلال في مقابلة الضرورة لان
اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقاءها
ليس بابعـد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها
ضرورى ايضا (قوله أرادوا به الماهية الممكنة) فيلزم ان
يكون ممكننا وان يزيد وجوده على ماهيته ووجود الواجب
عين ذاته عندهم (قوله وفيه نظر) للقطع بتغاير المفهومات
وايضالنا ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمة كيف لا وقد
يكونان موهمين للنقص ولاشك في عدم صحة اطلاق
مثل خالق كل شئ ويلزمه خالق القردة والخنزير مع
عدم جواز اطلاق الالزم وقيل الطيب لا يطلق عليه
تعالى مع انه يرادفه الشافى وليس بشئ لان الطيب
هو العالم بالطب والشافى من يفيد الشفاء (قوله وباعتبار
انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا) لكن يعتبر في التجزى كون
ماله انحلال مامنه التركيب بخلاف التبعض (قوله
لان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو) صرح به
السكاكى وغيره وهذا المعنى هو الذى نفى عنه تعالى نعم
لها معان اخر مثل السؤال عن الحقيقة او الوصف ولا
يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد ان يقال المعتبر في الماهية هو
الجنس اللاغوى لا المنطقى وهم يعدون البشر جنسا مثلا فيلزم
التركيب (قوله والبعـد عبارة عن امتداد) يعنى ان البعد امتداد

الخصوصية لانبائها عن
الاتصالات ولذلك عد
الادراك صفة برأسها (قوله
لقيام العرض الخ) رد عليه
بان النبية في التحيز ليست
من اللوازم المساوية لقيام
العرض تخلفها عنه في قيام
نفس التحيز بالتحيز والالزم
ان يكون للتحيز تحيز
فيتسلسل وانت خير بان
هذا الرد غلط محض وخطأ
فاحش اذ لا شبهة في ان تحيز
نفس الجسم عرض له تحيز
تبـي كسائر الاعراض
ولا تحيز لذلك التحيز التبـي
لا بالاصالة ولا بالتبع لكونه
وصفا اعتباريا والا لزم قيام
العرض بالعرض وهو بط
عندهم كان تحيزات سائر
الاعراض بتبعية الجسم
اعتباريات فذشأ الغلط عدم
الفرق بين التحيز بالعرض
والتحيز الذى هو العرض
(قوله لكن يعتبر في التجزى
الخ) قيل هذا انما يعتبر

في الانحلال والتجزى والتبعض مترادفان لكن الترادف بحسب اللغة لا ينافى له
اعتبار الفرق في الاستعمال بل يؤيده عدم ذكر الانحلال (قوله لكن يرد ان يقال الخ) احبب

بان الشارح حل المأثية على المعنى المراد منها عرفا و قوله لان معنى قولنا ما هو الخ ابداء المناسبة بين معناها الاصلى والعرفى ويمكن ان يقال بعد تسليم الاستعمال عرفا انه تأويل مخض والا قرب

ان يصار الى ارادة اخاص من العام تجوزا ويحمل قوله لان معنى قولنا ما هو الخ على بيان عمومها ليصح الارادة المذكورة وانما لم يعض على عمومها لان المتكلمين على ان له حقيقة نوعية بسيطة (قوله له نوعان عند الخ) فيه ان القائلين بالبعد القائم بنفسه وهم افلاطون ومن تبعه فرقتان احدهما قالوا بجواز خلوه عن الاجسام والاخرى بامتناعه اللهم الا ان يقال: كرماعند الفرقة الاولى لا ينافى الغير فافهم قوله واما عند اصحاب السطح (وهم اصحاب ارسطاطاليس كابن سينا والفارابى) قوله فى جميع المذاهب (اى الثلاثة) وهى القول بكونه سطحاً او بعدا موجودا او موهوما (قوله علو بالنسبة الخ) وكل منهما جهة اضافية واما الحقيقية فالفل منها هو المركز والعلو هو غدب المحدد ودليل

له نوعان عند القائل بوجود الخلاء واما عند اصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويحمل منه البعد الموهوم بالمقايسة (قوله فيلزم قدم الحيز) هذا مبنى على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين (قوله فيكون محلا للحوادث) لان الحصول فى الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين (قوله اما ان يساوى الحيز او ينقص او يزيد) هذا التردد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشئ على حيزه ونقصانه عنه فى جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبنى على تناهى الابعاد والا لجاز ان يساوى الحيز الغير المتناهى نعم يلزم التجزى ح لكن الكلام

فى لزوم التناهى (قوله باعتبار عروض الاضافة الى شئ) فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ماتحتها وسفل بالنسبة الى ما فوقها (قوله اما ان يتصف بصفات الكمال الخ) وجه ضعفه ان صفات الكمال هى العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وايضا صفات الكمال هى العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهى لا توجد الا فى الواجب (قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة) مثل قوله تعالى : تعرج الملائكة والروح اليه . وقوله عليه السلام ان الله تعالى خالق آدم على صورته وقوله تعالى : يدالله فوق ايديهم . (قوله اوىأول بتأويلات صحيحة) بان يقال المراد بالروح الدروج الى موضع

عدم التميز دليل عدم كونه تعالى فيهما (قوله ولا يلزم من تعدد الخ) كما اننا نتصف بهما (قوله يتقرب اليه بالطاعة) اى فيه ومجروا الى راجع الى الله (قوله ومعنى الصورة) فيه انه

لا يتأتى هذا التأويل في قوله عليه السلام في وصية بعض اصحابه في الغزو واذا ذبحت فاحسن الذبيحة واذا قتلت فأحسن القتلة واجتنب الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورته كالا يخفى ويخطر ببالي ان يكون المراد بالصورة الجمال فالعنى ان الله تعالى جعل آدم مظهر الآثار جاذبه المعنوى كما خلقه على صفته فيجيب الوجه في الحفظ لانه ليس بمثابة سائر الاعضاء في ذلك

وتقرب اليه بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة (وغيرهما ومعنى اليد القدرة) قوله وقد صرح بان المماثلة آه) يرد ان هذا النصريح يناقص قوله فلا يلائم علمه علم الخلق بوجه من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف في المماثلة والتوفيق ما سيجي (قوله نقص وافقار الى مخصص) يرد عليه انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالمتمتع بالنسبة الى القدرة (قوله لا يعلم الجزئيات) اى من حيث هى جزئيات بل يعلمها من حيث هى كلياتها كعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوفاً وهذا العلم يستمر قبل الوقوع وبعده (قوله ولا يقدر على اكثر من واحد) لا يقال مذهب الفلاسفة هو الايجاب والقدرة ينفيه لانا نقول منا في الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فتفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة يحملون مشية الفعل لازمة (قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها (قوله وان صدق المشتق على الشئ) يقتضى الخ) ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ في نفسه بحسب الخارج فنقص بمثل الواجب والموجود وان اراد اقتضاء ثبوت ما وصفه بمعنى اتصافه به

وهذا تأويل حسن لكن لم أظفر به كلام القوم (قوله وقد صرح اى في موضع آخر) قوله والتوفيق ما سيجي (من ان المراد المساواة من جميع وجوه ما به المماثلة فهما لا مجال لادعاء أن بين الوجودين مساواة من جميع الوجوه فمن حل قول صاحب البداية بوجه من الوجوه على نفي دليل المماثلة فقد انحرف عن الاستقامة بأدنى وهم (قوله غير قابل الخ) ويمكن الجواب بان الامور لا يخ عن وجوب وامكان وامتناع او تعلق بكل منها واقع الا عند العجز من قبل العالم والله منزّه عنه فان قلت يجوز ان ينشأ امتناع التعلق

من الخصوص قلنا لا خصوص للمعدومات قبل تعلق علم الله فافهم « فلا »

(قوله يعلمها من حيث هى كلياتها الخ) الضمائر الثلاثة للجزئيات لا يقال فاضافة الكليات الى الجزئيات لا يخ عن لبسة لانا نقول لو قيل من حيث هى كليات لفتح بلا نزاع وجواز اضافة لفظ الكلى الى جزئياته واضح فافهم (قوله مشية الفعل لازمة الخ) فيؤل قولهم الى الايجاب مع الشعور بموجبه لا كما يجاب النار للاحراق (قوله ولا يدل عليها الخ)

بناء على ان القول بان مبادئ تلك الصفات حقيقة في حقنا في الواجب بطريق الاولى لئلا

يكون انقص من ان يدفع بان كون الذات مبدءاً من غير احتياج الى صفة وجودية هو الاكمل لاحالة (قوله فلايتيم بذلك غرضهم) لان الثبوت بمعنى الاتصاف لا يوجب وجود الصفة البتة (قوله يا باء الخ) لا غبار في وجه الالباء ان ذكر ثانياً واما المذكور اولا ففيه ان يجوز ان يكون تخصيص السلب لتبادر الوصفية الحقيقية في العلم والمتبادر في العالمية هو الاضافة فلا سلب (قوله وليس بالازم فيه ان في مغايرة مفهوم المأخذين المتساويين المحمول احدهما على الآخر مواطاة تأملاً كما لا يخفى (قوله بيان حكم الصفات الخ) فالجواب ضمنى (قوله لان المحذور الخ) الا ان اعتبار طي امور ثلاثة تحمل ظكاً لا يخفى (قوله من اجلى البدييات) فثبت علمهم بذلك لكن قد يقال لانهم بداهته فضلا عن عن كونه اجلا هو الا فلا استدلال

فلايتيم بذلك غرضهم وقد فرغوا عليه الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى (قوله انه عالم لاعلم له) فان قلت لعل مرادهم ان عالم لاعلم له صفة حقيقية قلت يا باء قولهم بأن له عالمية لانها ليست صفة حقيقية ايضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعاليته زائدة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه) فيه تأمل بل المدلول هو اضافة التميز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب المواقف لا ثبت في غير الاضافة (قوله ويلزمكم كون

العلم قدرة لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين هو المحل وليس بالازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بيج (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) لهم ان يقولوا حقيقة العلم في شانه تعالى قائم بذاته تعالى لانه عين ذاته (قوله اشار الى الجواب بقوله) ان عالم يقل اُجاب بقوله لان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض والمص قد اقتصر على الاول لكن أشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة ولان الغرض الاصلى ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر قوله لاهو والا فلا مدخل له في الجواب (قوله فلا يلزم قدم النير ولا تكثير القدماء) ولك ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعا وانما حل الشارح على ما ذكره لشهرته فيما بين القوم (قوله لكن لزمهم ذلك) قيل عاينه الازم غير الالتزام ولا كفاً بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر بالموم كذا ايضا لا يقل في المواقف من يلزمه الكفر ولا يلزمه فليس بكافراً ولا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البدييات

على امتناع انتقال الاعراض يكون لغوا والتوجيه بأنه تنبيه ينافي الجلاء (قوله على ان قوله تع)
حاصله انه وان لم نجد في كلامهم التصريح بالقدماء المتغيرة الا ان قوله تع شهد بذلك فظهر أنهم

يقولون بها ويلتزمون ما لزمه من الكفر (قوله وايضا ترتب الحكم) الحكم الكفر والمشتق هو قوله تع قالوا وهذا بيان لكفرهم مع قطع النظر عن اللزوم او الالتزام وحاصله ان الآية الكريمة دلت على ان سبب كفرهم هو قولهم المذكور اما بمجرد او بعلمهم بنزومه منه او بالالتزام فافهم (قوله في الالتزام تعين) وبالجملة انا استدلل بوجود المعلوم على وجود العلة فان انحصر العلة في الالتزام تعين ان قولهم قول على وجه الالتزام والا فلا يخفى من ان يكون مجرد العلم باللزوم فتعين ذلك او غير ذلك ان أمكن فكذلك فافهم (قوله حاشيته) اى طرفيه الاعلى والاسفل فان الاثنين مثلا طرفيه الاسفل واحد وطرفيه الاعلى ثلثة فالجموع اربعة ونصف اثنان وكذا الحال في سائر الاعداد فافهم (قوله اتفقوا)

على ان قوله تعالى (قوله على ان قوله تع) وما من اله الا الله واحد * بعد قوله تعالى * لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة * شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة وايضا ترتب الحكم على المشتق يدل على عليه المأخذ فان انحصر العلة في الالتزام تعين ذلك منهم وعبارة الشارح اعتمادي الى الاول (قوله هي الوجود والحيوة والعلم) من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقسام وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقسام الصفة وقد بوجه بأنه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائمه قولهم القدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فأربعة والافواحد (قوله لا قطع بأن مراتب الاعداد من الواحد الخ) العدد هو الكم المنفصل والانفصال في الواحد فلا يكون عددا ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيته ومنهم من قال العدد ما يقع في العد فيكون اعم من الكم المنفصل فكلام الشارح مبنى على هذا المذهب او على التغليب (قوله مع ان البعض جزء من البعض) يرد عليه انهم اتفقوا على ان كمال مراتب لا يتألف الا من وحدات مبلغة لتلك المرتبة فأجزاء العشرة عشر ووحدات لاخستان ولاسته واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات (قوله فالاولى ان يقال) وقد يجاب ايضا بأن القديم هو الازلى القائم بنفسه ولو سلم الكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين (قوله واما في نفسه فافهم) قد سبق ما فيه من انه يخالف ما اشتهر بينهم من ان كل ممكن محدث اى مسبوق بالعدم

اذ لار جحان لعد بعض ماتحت العشرة من الاعداد مثلا جزأ دون بعض وعد الكل (قوله فاسد لزيادته علمها بخلاف الوحدات فانها لا يتوقف على الاعداد وهو يكتفى مرجحا) قوله لا يوافق

مذهب المتكلمين) اذ هم قائلون بقدوم الصفات ولا يقولون بالقديم بالذات فكلا جانبي الجواب بط (قوله والكرامية) قال في شرح المواقف قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء (قوله فلا نقض

الخ) قد يقال المشهور انه لا نقض في التعريفات بالم احتملات نص عليه المولى خووجه زاده في حواشى شرح المواقف اللهم الان يقال مراد هم تعميم التعريف للأفراد هم المفروضة ايضا (قوله على ان الاستلزام الخ) اى الاستلزام الذى اعتبره بين عدمى الكل والجزء بان يكون الاول ملزوما والثانى لازما بط لجواز وجود الجزء بدون الكل فليس المراد فى الاستلزام من اى جانب كان يدل على ما قلناه عدم تعرضه فى الاستلزام بين الوجودين لان الوجود الذى عده ملزوما ملزوم فى الواقع فالقصد بهذه العبارة تقوية نفي الاتحاد بنفى الاستلزام على ما لا يخفى (قوله اذ يجوز ان ينفك الصانع) قيل انما ينسب الانفكاك الى احد الجانبين اذا كان موجب الانفكاك حالة عارضة فى الغيرين

(قوله والكرامية الى نفي قدمها) يرد عليه انهم قالوا بقدوم المشية والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظ (قوله قد فسروا الغيرية بكون الوجودين الخ) قالوا يقال فى العرف واللغة ما فى الدار غير زيد مع انه زويد وقدرة واجب بان المراد بالغيرهنا فرد آخر من نوعه والازم ان يغايره ثوبه (قوله اى يمكن الانفكاك بينهما) سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان المفروضان نقضا فليتأمل (قوله والعدم على الازلى الخ) لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له والا فجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فندمها عدمه ووجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المباعدة واذ تخلف الوجودين والعدمين ظ على ان الاستلزام بين العدمين بط كما سند كره (قوله بخلاف الصفة المحدثثة) فافهم قالوا بغايرة الصفات المحدثثة للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد اتصف فى الدار بالصفات المحدثثة (قوله انتقض بالعالم مع الصانع) قد عرفت ان المراد بالانفكاك ما يعنى الانفكاك فى الوجود وفى الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع فى الوجود والعالم فى الحيز لاستحالة تمييز الصانع نعم يرد الاشكال على من قال الغير ان ما يمكن انفكاكهما فى عدم اوحيز فان قلت لعلهم أرادوا بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر او بمجمله ولا متقوما به والعالم

الموجودين لا يوصف بالانفكاك الا ماطر أعليه عدم والا فلا حاجة الى اعتبار الحيز فى الانفكاك من الجانبين لان الصانع ينفك عن العالم فى الوجود والعالم ينفك عنه فى عدم يدل عليه تخصيصهم

الانفكاك في الحيز بالعالم بناء على ان المنشأ انفراده بمحيه ونحن نقول ماصوره هذا القائل
امر استحقاق غير واجب الاعتبار والافلامعنى لنفي التغير بين الماوجود القديم الغير المتغير
والمعدوم القديم الباقي على عدمه فافهم (قوله غير قائم) اى لا بالصانع ولا بمحله لعدمه قوله
الاعراض اللازمة (كقوة الضحك بالنسبة الى الانسان) قوله بلا مانع اصلا) فيه انه

غير قائم ولا متقوم به ويجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان
ينعدم مع بقاء محله قلت مثله مما لا يلتفت اليه في التعريفات
والا يمكن تميم كل تعريف بالاخص وتخصيص
كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد
ملا يخفى على انه يرد عليه الشخص فانه على تقدير
وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة (قوله وكذا
بين الذات والصفة) يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام
في الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها
وسادهم جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع
اصلا فلا يكفى مجرد الامكان الذاتى (قوله مع انه لا يستقيم
في العرض مع المحل) اى في العرض الجزئى مع المحل الجزئى
لان الكلين ليسا بموجودين في الخارج فلا يكونا غيرين
وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظ (قوله وكالملة
مع المعلول) وبديظهر خلل قوله والعالم قديتصور موجودا
آه اذ تصور مع اضافة المعلولية بط وبدونها غير مفيد
(قوله والتغير بحسب المفهوم ليقيد) يرد عليه ان مجرد
التغير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة بل لابد من عدم
اشتمال الموضوع على المحمول للقطع به دم افادة قولنا
الحيوان الناطق ناطق كاسبق في اول الكتاب (قوله
وان يكون العشرة بدون) قد وقع في عامة النسخ
ان المصدرية بدل ان النافية وانه تحيف فصل اذ لا يمكن عطفه

تخصيص للتعريف بالاعم
وهو غير مرضى على ما مر
(قوله ليسا بموجودين
في الخارج) اى لا يتصور
وجودهما فيه مع كليتهما
فلا يرد انهم تعرضوا
لاخراج الجسمين القديمين
مع انهما ليسا بموجودين
في الخارج فافهم (قوله
ظاهر الخ) وهو ان لمحله
مدخلا في هذيتيه (قوله
خلل) قد يقال لا خلل فيه
اذا المراد تصوره بدون
اضافة المعلولية لكن فيه
انه يلزم ان يكون الغيرية
بمجرد الاعتبار اذ لو اعتبر
اضافة ما بين الشئين كانا
لاغيرين ولو لم يعتبر
لم يكونا كذلك على ان قول
الشارح فيما بعد والحاصل
ان وصف الاضافة معتبرة
بممه كما لا يخفى (قوله

غير كاف) يعنى ان الاحسن ذكره ايضا على ان السياق يدل على « على »
انه كاف وفي بعض النسخ لم يرد بدل يرد فح كان الظ منه افادة زائدة لاردا على الشارح
كما ظن (قوله تحيف فصل الخ) اى تغيير بفصل الحرفين ويمكن ان يقال

قد يحى ان بالكسر نافية فلا تخيف (قوله على ماسبق الخ) قيل على خبر صار بتقدير
المخاض اى ذان يكون الخ والانتقاض باللازم هو انه او عول على هذه السخوة لكان التعريف

المستبطن منه للغير غير جامع
وقوله ايضا مصروف الى
التمحل (قوله وتعلقات
حادثة متناهية بالفعل الخ)
وغير متناهية بالقوة (قوله
يمكن الوجود من الفاعل)
وهو غير الامكان الذاتى
(قوله للتنبيه على الترادف
او على صحة الاطلاق) قيل
الفصل بينهما بالحياة دليل
المباشرة واقول هذا على
الشارح وعلى تقدير صحة
تفسيره لا وجه لذكرها
سوى التنبيهين المذكورين
على ان التنبيه على صحة
الاطلاق لا يتوقف على
الترادف بل يكفيه عدها
من الصفات الذاتية فعدها
بعيدا من العجائب فان قلت
ففى غيرها من الصفات
اشترك فى هذا المعنى فواجهه
التخصيص قلت هو كونه
علة لذكره هنا دون هناك
(قوله عند الاشاعرة)
اى الجمهور منهم

على ماسبق الابطحى تقدير وينقض ايضا باللازم فانه
غير عند المتزلة (قوله ولا يخفى ما فيه) لان كون الشئ
من الشئ وعدم تحققه بدونه لا يقتضى النفي وبالجملة
مغايرة الشئ لاشئ لا يقتضى مغايرته لكل جزء من اجزائه
(قوله ينكشف المعلومات عند تعلقها بها) سواء كان
قديما واحدا فان لا علم لتعلقات قديمة غير متناهية بالفعل
بالنسبة الى الاوليات والتجديدات باعتبار انها ستجدد
وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى التجديدات
باعتبار وجودها الآن او قبل (قوله تؤثر فى المقدورات
بجعلها ممكن الوجود من الفاعل) واما الوجود بالفعل
فهو اثر التكوين عند القائمين به فمع تعلقات القدرة
كلها قديمة واما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند
بعضهم بمعنى انها تعلقت فى الازل بوجود المقدور فيما
لا يزال وحادثة عند الآخرين (قوله هى بمعنى القدرة)
فذكرها للتنبيه على الترادف او على صحة الاطلاق
على الله القسوى المزبى (قوله والسمع والبصر) هما
صفتان غير العلم عند الاشاعرة وأولهما غيرهم بالعلم
بالسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون
سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشف
آخر قبل حدوث السموعات والمبصرات فلا علم نوعان
من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالسموعات حاصل قبل
وجود السموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به
يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر
الصفات فى السمع

فلا منافاة بيندوبين دخول بعض الاشاعرة فى المؤولين كما ظن (قوله ومن تمسك به) اى
بهذا الدليل الدال على مغايرتهما للعلم (قوله يلزمه القول بسائر الحواس الخ)

لجريانه فيها بلافرق بين حاسة وحاسة (قوله تحدث لها) لا يقال لامقايسة في اتصاف الصفات بتعلقاتها الحادثة فيلزم كونها محل الحوادث لاننا نقول للاحلية حقيقة عند كون الحال اعتباريا فافهم (قوله وبه يندفع قول الحكماء) وجه الاندفاع هو ان العلم بالوقوع فعليا كان اوانفعاليا لا يخ عن القسمين وكل منهما لا يصح تخصيصا فإنت قيل ان العلم بالشئ باعتبار ماسيجدد يصح تخصيصا وهو غير تابع للوقوع قلنا المراد متبوعية

(قوله تحدث لها تعلقات) حدوث التعلق في القدرة

على مذهب من لا يقول بالتكوين كإسرافنا (قوله توجب

تخصيص احد المقدورين عند تعلقها به) واعترض

عليه بأنه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج

الى مخصص آخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب لا يقال

الارادة صفة من شأنها صحة الفعل والترك فيصح

التخصيص مع استواء النسبة لاننا نقول الكلام في وجود

تلك الصفة لاستلزامه الترجيع بلا مرجع (قوله وكون

تعلق العلم تابعا للوقوع) تحقيقه ان العلم التبعي عام

للووقوع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقي بالوقوع

فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة وبه يندفع

قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالي لا الفعلي نعم يرد

ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم

بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا خلاص الا ببيان

وجود فعل يساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه (قوله

انه ليس بمكره ولا ساء) فان قلت يلزم منه كون الجاد

مريدا قلت هذا تفسير ارادة الواجب لاجمع الارادة

نعم يرد عليه ان هذا المعنى

تقرر الوقوع فافهم (قوله

هو العلم الانفعالي) هو على

زعمهم ما لا يترتب عليه صدور

المعلوم عن اتصاف به

والعلمي خلافه (قوله هو

العلم بالمصلحة) اى التصديق

بها قيل الاصحاب قد

جزموا القول بان العلم بها

لا يكون داعيا الى الفعل

مالم يحصل الحالة المسماة

بالارادة كما انا نتصور

كثيرا من الافعال ونعلم فيه

مصلحة ولا نفعله لكسل

ونحوه على انه لا موجود

الا ويمكن تصوره على

وجه احسن منه فوقوه

على ما هو عليه تخصيص

بالمخصص وانت خير بان

عدم كفاية العلم الحادث

الضعيف موصوفه في صدور الافعال يناق كفاية العلم القديم القوى موصوفه وامكان دلاء

تصور كل موجود على وجه احسن ما هو عليه لا يوجب ان المصلحة في الوجه الاحسن لجواز

كون المصلحة فيها هو عليه وهذا يكفي تخصيصا والحق انه لا خلاص الا ببيان تساوى طرفي

فعل ما كما اشار اليه رح (قوله هذا تفسير ارادة الواجب) قيل فيه تأمل اذا المراد

انه لو صح اطلاق المرید عليه تع بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجاد وانت خير

بان ظاهر قول السائل يلزم الخ لا يساعد هذا المقصود ولو سلم فليس المراد مجرد سلب الاكراه والسهو بل سلبها عن الله تعالى كما يرشد اليه العبارة والافتراء الارادة على الشعور مما لا يخفاء فيه (قوله يصلح مخصصا) فيه ان الافعال اذا كانت الاصابة فيها اضدادها سهوا فهذا يكفي مخصصا الا ان يقال يجوز قيام فعل مقام فعل آخر (قوله للعلم المطلق الخ) قيل عليه المنجر بوقوع نسبة ما مع علمه بارتفاعها مثلا يجرد في

نفسه معنى ايجابيا ليس يقينا ولا ظنا ولا شكافا لقوم مغايرته للعلم اليقيني دون سائر اقسام العلوم غفول عن قول الشارح ويعلم خلافه ولا يخفى عليك انه لا يثبت بمجرد كونه مغايرا للثلاثة مغايرته للتصور ولا يلزم من قوله بل يعلم خلافه ان يكون عدم العلم وعلم الخلاف في مادة واحدة على ان طي ذكر الظن والشك لا يوجب القول باحتمال الاتحاد اذا مراده رجحان الحصر بانها هو الاضافي المقصود منه عدم الدلالة على مغايرته للتصور كما يفهم من تعليقه فالاجترار عليه المؤذن بالتمسك عجيب وغريب (قوله وقياس الغائب) يعني انه يجوز ان لا يكون الكلام النفسى الذى

لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو وظ وان اريد ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالاجاب (قوله ولو شاء لوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق (قوله اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم) قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما خبر به بالضرورة على انه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد واعلم ان هذا المقام محارج للفهم والذى يحظر بالبال هو ان يقال المعنى الذى نجده في انفسنا لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولا شك ان مدلولات هذه الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك في وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجرد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبر والله الموفق (قوله كمن امر عبده) فانه امره ويريد ان يفعل ليطهر عذره عند من يلوم بدفعه واعترض عليه بان لا يطلب في هذه الصورة كالا ارادة فالوجود صيغة الامر لاحقة حقيقة والحق ان الامر

سيستدل على ثبوته له تعالى كالثابت لنا فلا يلزم من مغايرة كلامنا للعلماء مغايرة كلامه للعلماء فسقط ما قيل من انه لا يراد لان ما ذكره تصوير للكلام النفسى خفاء فيه وليس يبرهان على ثبوته فافهم (قوله محارج الفهم) من حاريج حيرة (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ الخ) قيل هو من كلام القوم بمراحل لكن عدم كونه عين المدلول الظاهري كما هو المراد والمبتادر

من كلامه لا يستلزم ان لا يكون مدلوله اصلا على ان قوله تميرات عن معنى واحد يرشدك الى انه مدلول ايضا فلا عدول عن رأى القوم الاعتدال عاجز عن جودة الفهم (قوله تمير عن الحالة الخ) والتفصيل هو انه اذا قصد من بصدد الامر التمييز بصفيته وجد في نفسه حالة هي موجودة في الخارج عندهم كالعلم مغايرة له لما سبق مسماة بكلام نفسى - واء انضم اليها ارادة المأمور به أولا لا يرى ان الله تعالى امر الكفرة المكلفين بالايمان مع انه لا يريد منهم فلزنا انه ليس بامر حقيقة لزم لنا ان نقول بان عدم امتثالهم ليس عصيانا حقيقيا يترتب عليه استحقاق العذاب فن لم يفهم ما لم يقاله المتخص

أنى بالعجايب التى لا يتفوه بها عاقل (قوله مغايرتها) للعلم اى على زعم الشارح وان ورد عليه واراد فافهم ولا تنحرف عن المقصد بأدنى وهم (قوله لا بد فى التوفيق) اللفظ ان يقال فى دفع التدافع ان الشرع المذكور فى التلويح هو الاسلام المتوقف بثبوته على المعجزة التى هى الالفاظ القرآنية المنظومة على وجه البلاغة البالغة الى الذروة ولا شبهة فى جواز اطلاق الكلام عليها والموقوف على الشرح المذكور ههنا هو الكلام

تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام) اى التى ثبت مغايرتها للعلم والارادة فيما سبق لانه يدل على الثبوت والمغايرة معا (قوله الاجاع وتواتر النقل عن الانبياء) قال فى التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارئ تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته ولو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور وبين كلاميه تدافع لا بد فى التوفيق من التمثل تأمل (قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق) وهو النكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة يقاوان بقيام المأخذ فى أو اونه باليجاد الكلام وهو عدول عن الظاهر واللغة (قوله ومع ذلك فهو قديم) هذا قول الحنابلة واما الكرامية فقاثلون بدوئه (قوله وذلك فيما لا يزال) هذا مذهب بعض الاشاعرة

النفسى فان قيل التوقف على الاثناظ توقف على النفسى لانهما قال به «والجواب» قلنا عدم قول المعتزلة بدمع قولهم باعجازها يدل على عدم الاستلزام عقلا فافهم (قوله من التمثل) بناء على ان النظم فى تلك الصفات يدل ظاهرا على ان المراد منه ما هو الصفة التى هى النفسى نكن فيه احتمال دفع آخر وهو ان يكون المراد بما فى التلويح من الشرع مجموع الشرعيات فلا دور فى توقف الطائفة على الطائفة باعتبار توقف الاجزاء على الاجزاء فافهم (قوله هذا قول الحنابلة) وبالجملة ان فى كلام الشارح لقاونشرا غير مرتب وهو ما عطف احدهما على الآخر من الطائفتين القائلتين وكون الكلام عرضا وما عطف عليه من العرضية مع القدم والاول للثانى والثانى للاول فافهم

فانه نفيس (قوله صفة شخصية) اى واحدة بالشخص والنكثرات اعتبارية (قوله لانه كلام مخصوص) اى مقيد بوصف كلى (قوله ولو سلم فجعل البعض الخ) قيل فى امكان ارجاع كل الى

كل باعتبار نوع الاستلزام
بمدلا يخفى لكن لا يخفى عليك
ان لا بعد فى استلزام الكل الجزء
على ما قرر الشارح فيتحد الكل
بالجزء على الفرض فعد ارجاع
بعض دون بعض بعيدا
ليس الامن محض التعصب
او عدم التفطن لقوله ولو
سلم فافهم (قوله فى كونها
سفها) قيل لاسفه اذا فرض
ان الصادق قد اخبره
بولادة ولد له ونحن نقول
موجب السفه استعمال
صيغة الخطاب بلا مخاطب
سواء تحقق وجوده بعد
اولا والكلام عليه مكبرة
لا يخفى (قوله تنبيه على الترادف)
فيه ان القرآن خاص بالفرقان
وكلام الله يعمه وسائر
الكتب المنزلة فلا ترادف
الاهم الا ان يقال ان القرآن
النفسي عام ايضا لا ان دون
ثبوت خوط القتاد (قوله
يريد به الصحة بحسب اللغة)
يرد عليه ان المناسب اذا

والجواب الحق ان عدم وجوده بدونها انما هو بحسب
التعلقات الازلية وهو لا ينافى وحدة الصفة كالعلم
الذى له كثيرة ازلية بحسب تعلقاته واعتراض على
مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون
الانواع محال واجيب بان ذلك فى الجنس والنوع
الحقيقيين والكلام صفة شخصية يعتبر تكثرها
بحسب تعلقاتها (قوله باننا نعلم اختلاف هذه المعانى)
فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام
مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق
عليه انه زيد ولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب
(قوله واستلزم البعض البعض لا يوجب الاتحاد) ولو سلم
فجعل البعض راجعا الى آخر ليس اولى من عكسه ولا شك
فى وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كاذا قدر
الرجل) اعتراض عليه بان فيه عزمًا على الطلب واما
حقيقته فلا شك فى كونها سفها لا يقال يازم منه ان لا يأمرنا
الذى عليه السلام بشئ اصلا وانه قطعى البطلان
لانا نقول فرق بين الامر الصريحى والضمنى والسفه
هو الامر الصريحى للمدوم (قوله لثلا يسبق الى
الفهم آه) فان القرآن شائع الاستعمال فى اللفظ وكلام
الله تعالى بالعكس وايضا فيه تنبيه على الترادف
(قوله وانت خير بان المتحرك) يعنى ان قولهم بخالف
قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسى فلا ضرورة فى العدول
فقوله والا لصح اتصاف البارئ تعالى يريد به الصحة
بحسب اللغة (قوله يراد به الافاظ المنطوقة الخ)

أن يقول بدل قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولم يصح ذلك لئلا يكون قديقال مآل كلام الشارح
انه لو كان بمعنى الابدال لزوم ان لا ينتزه الله تعالى عن حل الاعراض عليه كالا ينتزه عن حل

صفاته لكن التالى باطل ضرورة ان كل عاقل يفرق بين الاعراض والصفات سواء قال بالتوقيف او لا فظهر منه ان حل المشتقات بمعنى قيام المأخذ فافهم (قوله يرد عليه ان هذا

يرد عليه ان هذا جواب آخر لتحقيق جواب المص والتفصيل انه لما تمسك المعتزلة بان القرآن مكتوب مخفوظ فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال واخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك والجناس المشهور على اللفظ ايضا ولا يلزم منه حدوث المعنى فتأمل (قوله خص باسم الكلم) وقال بعضهم خص به لاسمعه من جميع الجهات على خلاف المتعاد (قوله انما هو اعتبار دلالة) قيل عليه اعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولا لاشتراك ويكون ايضا مجازا في المنقول عنه وهو باطل وجوابه ان النقل هجر المعنى الاول واعتبار العلاقة لا يقتضيه وقد يجاب بان اعتبار العلاقة لا يقتضى تأخر الوضع حتى يكون منقولا وفيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع في الكلامين مشكل لضرورة في التزامه (قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم) ويرد عليه ان كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله وفيه نظر للقطع بان ما يقرؤه كل احد منا فهو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرائيل عليه السلام وان كان اسما للنوع القائم به يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة ولا يخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله ليس مرتب الاجزاء في نفسه) يشكل الفرق بين قيام

جواب آخر (يعني ان المشهور انهم يجيبون هنا بطريقتين واختيار المص انما هو الاول وظاهر كلام الشارح يشير الى الثانى فن اول وادعى خفاءه على المعارض فقد غفل عن ذكره الدال والمدلول في الجواب الاول على انه لو اعتبر التأويل لاتحد الطريقان وورد ايضا ان التأويل ليس بأولى من التأويل فافهم (قوله منقولا لاشتراك) التزم بعضهم انه منقول عرفي وعد احتمال الاشتراك وهما لكن المشهور ان المنقول باعتبار الهجر يمتاز عن الحقيقة والجناس فباحقه رح هو الجواب الصواب ان قيل لاجواب فيما حقه عن لزوم التجوز قلنا لم يلتفت اليه لما أفاده الشارح حيث اعتبر الوضع فافهم (قوله ان كان اسما لذلك الشخص) قد نختار هذا

الشق ونعني لزوم المثلية لجواز ان يكون قرائنا اظهارة الايجادا فلا فساد في حدوث «ماع» الظهور وولله هو التحقيق في هذا المقام وان ذكر في الجواب غير هذا (قوله فصح نفيه عنه) قيل

ان اريد السلب نمنع صحته بين العام والخاص وان اريد غيره نمنع البطلاق لكنه لا يلتزم عاقل ان لا يسمى الخاص القائم بذاته تع بالقرآن ويسمى به العام الموجود في اى موضع كان فافهم (قوملع ولمع الخ) قيل المراد عدم ترتب الاجزاء في الوجود لاسلب الهيئة التأليفية فلا اشكال ولا يذهب عليك انه اذا تلفظ ثلاثه نفر مثالا

حروف لمع كل منهم واحدا منها دفعة واحدة بحيث يسمع منهم الحروف بلا ترتب فلا شبهة في انه ح يلزم انتفاء الهيئة التأليفية في الوجود ويحتمل اللفظ لمعنى كل من لمع ولمع والحاصل ان الوجود الدفعي ينافى الترتيب الوضعى الا فى النقوش المكتوبة او المتخيلة والكلام ليس فيهما (قوله و لظهور بطلانه) مرجع الغمير القياس بالغير (قوله يرد عليه ان لزوم الخ) وجوابه ان المراد الجواز الوقوعى اى لوقع تلك الاطلاقات من اهل اللغة (قوله وقد اشرنا الى ماله وعليه) اى فيما سبق من بحث

لمع ولمع ونظائرهما اذا لفرق بالترتيب الاجزاء (قوله ويفسر باخراج المدموم) لم يرد به المعنى الاضافى بل الصفة هى مبدأ الاضافة كما فى سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد مبدؤها (قوله يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) يرد عليه انه يجوز ان يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل فان رد عما سيجي اتحاد الدليلان وجوابه انه مردود بان صفة الشئ لا يقوم بنفسه ولظهور بطلانه لم يترضاه (قوله لجواز اطلاق كل ما يقدر هو عليه) يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعى ممنوع لتوقفه على عدم الابهام والاذن ولزوم الجواز العقلى مسلم ولا مانع عنه (قوله واما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) يرد عليه منع مشهور لجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد اشرنا الى ماله وعليه ويمكن ان يقال نفس التكون المتصف به البارى تعالى اذ لا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة فى سبق ذات الشئ على وجوده فاحفظ فانه ينفعك فى مواضع شتى (قوله ومبنى هذه الادلة) كأنه اراد ما عدا الدليل الثانى اوبنى الامر على التاليف (قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى) ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بانفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة

عدم زيادة الصفات فلينظر فيه (قوله ولا استحالة فى سبق ذات الشئ على وجوده) قيل عابه تجويزه سد باب اثبات الصانع لكنه وهم اذ السد فى تجويز كفاية تلك الذات فى الوجود من غير احتياج الى الغير والامر ايس بذاك (قوله كأنه اراد ما عدا الخ) قد يقال كل من الوجوه ليس بثبت لازلية الصفة الوجودية غايته ان الوجه الثانى

يثبت الازلية مع قطع النظر عن قيد الوجودية فلاوجه للاخراج عن الارادة وانت خير بان الوجوه سبقت لاثبات الازلية لكن دلالة الثلاثة عليها متفرعة على وجودية الموصوف

فكيف لا يكون صفة اخرى (قوله والمكون حادث بمحدث التعلق) او يكون التعلق الازلي لوجوده في وقت مخصوص وهذا هو الانسب بالمتن (وقوله وما يقال) اى في جواب استدلال القائلين بمحدث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله ولو كان قديما لزم قدم المكونات وقديتهم انه اعترض على قوله وان تعلق فاما ان يستلزم آه وحاصله ان التردد قبيح اذا تعلق يستلزم الحدوث وليس بشئ لشيوع نظائره توسيعا للدائرة الا يرى اندر دود وجود العالم بين التعلق بالذات والصفات وبين عدمه على انه يجوز ان يكون الجواب الزاميا (قوله ومن ههنا) اى ومن اجل ان المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقديم خلافه (قوله وهو غير المكون عندنا) جملة بعضهم من تمة الجواب وحل الغير على المصطلح وقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما فلا يمكن اضافة كالضرب والاملا كان غير الامتناع انفكاكه عن المكون وليس بشئ لان صحة الانفكاك في التكوين غير مسلمة عند الخصم وفي المكون موجوده في الاضافة ايضا على ان عدم الغيرية لا يكفي للزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة المحدثة مع الذات (قوله لان الفعل يغاير المفعول) قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبداه ولو سلم لم يكن غير الامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل ايضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامى فان القائل بالعينية ينفي كونه صفة حقيقية ويمكن ان يراد بالفعل مابه الفعل ويكون قول كالضرب تنظيرا لاثمينا وقد عرفت آنفا

لا الثانى (قوله فكيف لا يكون صفة اخرى) قيل المعنى الذى هو مبدأ صلاحية التأثير بالنسبة الى مقدرات الواجب نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذات فلا يكون صفة اخرى واقول وصفه تعالى ذاته فى الازل بانه الخالق ينافى هذا فلا يحصى عن ارتكاب مبدأ آخر وادعاء الفرق بينه وبين سائر الصفات بوجوديتها وعدميته تحكم لا يخفى ولعل هذا هو الذى شجعه على انكار بالنفي فانهم (قوله وهذا هو الانسب بالمتن) قيل فيه ان تعلق التكوين هو اليجاد والاخراج وسيجئ انه لا يتحقق بدون المكون ولا يذهب عليك انه ليس عين التعلق بل هو اضافة حاصلة منه ولو سلم فبقيد القوة (قوله

الزاميا) فلا يجب التحقيق فى جميع مقدماته (قوله ويمكن ان يراد بالفعل « جواب الخ » هذا هو التحقيق اذا لفعل والخلق وغير ذلك شائع الاستعمال فى نفس الصفة فانهم

(قوله جواب التسليم الاول بل الثاني) جواب الاول هو ان امتناع الانفكاك من جانب لا يوجب العينية وجواب الثاني ان الصفة التي بينهما وبين موصوفها جواز الانفكاك

ولو من جانب غير لا غير (قوله اما القوي) لوجه للشق الاول بعد ثبوت قدم التكوين سابقا (قوله لانه قديم بدون التكوين) قديقال هذا مشترك بينهما اذ الكلام على فرض العينية (قوله باحتمال الواسطة) قد يقال ان الوجوب جامع للكمال وكون الاختيار في المخلوق دون الخالق ينافيه بالجملة بمد دلالة نظام العالم على ثبوت الاختيار لوجه لاعتباره في الوسط دون الواجب فافهم (قوله قائل به) لانهم باثروا اقامة الادلة على عدم الجواز فلو ابى الذهن عن الجواز رأسا لما باثروها (قوله كون المفروق مبصرا) قديقال يقتضي كونه شيئا ما هناك مبصرا هو اما نفس الموصوف او بعض الاوصاف وبهذا يتم الاستدلال واما ما

جواب التسليم الاول بل الثاني ايضا فتدبر قوله مدقنيا عن الصانع (اذا احتياج اليه انما هو في التكوين والايحاد) قوله اقدم منه (القدم اما القوي فالعنى اقدم منه واسبق اذ العالم حادث واما المصطلح بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا فالعنى اقوى منه قدسا واولى به لانه قديم بدون التكوين (قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا) وذلك بحكم الضرورة فن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجود الممكنة واكلها فلما نسبة الكمال اوجبه المبدأ الكامل فقد خفي عليه الضروريات نعم قد يناقش باحتمال الواسطة (قوله بمعنى الانكشاف التام) يشير الى ان الرؤية مصدر المبني للمفعول لان الانكشاف صفة المرئ ومصدر المبني للفاعل صفة الرائي (قوله بمعنى ان العقل اذا خلى الخ) هذا هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذا خصم قائل به (قوله ضرورة انانفارق بالبصر) يرده عليه انه ان ارى بده الفرق برؤية البصر فصادرة وان ارى بدها بالبصر فلا يفيد لانفراق بالبصر بين الاعى والاقطع والتحقيق ان الفرق بمدخل من البصر لا يقتضى كون المفروق مبصرا (قوله اذا لارابع يشترك بينهما) يرده عليه ان التميز المطابق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالمهية والمعلومية والمذكورية ونحوها امور مشتركة بينهما فان قلت على الامور العامة تستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر في النقض بها على انها تقتضى صحة رؤية الممدومات مع استحالتها قطعا قلت يجوز ان تشترط بشئ من خواص الوجود الممكن (قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود الخ) وايضا اوعللت بالامكان لصحة رؤية الممدوم الممكن هذا خلف

قليل من انه ليس باستدلال بل تنبيه فعجز محض فافهم (قوله يرده عليه التميز) قديقال المراد من الرابع المسلوب هو المتوهم عليه قال هذا الاعتراض الى ما سيورده الشارح رح من النظر

(قوله وفيه نظر) بناء على جواز الاشتراط بشئ من خواص الوجود (قوله لان التأثير) لا يقال سيمى ان المراد من العلة هنا هو القابل للرؤية فلا وجه لهذا التعليل ولا معنى لادعاء كون القبول والتأثير امرا واحدا لاننا نقول العلة القابلة للرؤية علة لصحتها فلا غبار وما يقال من ان الصحة عدمية لا تقبل الاثرية فدفوع بان المراد من التأثير كون الشئ مدار الآخر (قوله جواب لقوله) وتوضيح الجواب عن الاعتراضات هو ان المراد بالعلة المدار الذي يدور عليه اتصاف الشئ بصحة الرؤية ولا شك انه

وفيه نظر (قوله ولا مدخل للعدم في العلية) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه كذا في شرح المواقف ويرد عليه انه لا يمنع الشرطية فلا يتم المقصود (قوله يتوقف امتناعها) اى امتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة (قوله ثم لا يجوز ان تكون خصوصية الخ) جواب لقوله الواحد النوعى قد يعمل الخ ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية امر مشترك في الواقع وهذا لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيد الاندرك منه الاهوية ما هو امر مشترك بين الواجب والممكن (قوله انما تدرك منه هوية ما) رد بان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتبارى فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئى خصوصيته الموجودة فاعمل تلك الخصوصية لهما مدخل في متعلق الرؤية ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الموسسية على ما لا يخفى (قوله والمتعلق بالمكن يمكن) يرد عليه انه

وجودى واحد مشترك فبكونه وجودا يدفع الاول والثالث وبالوحدة والاشتراك يسقط الآخران الثاني بالاول والرابع بالثاني (قوله وهو لا يدفع) ساقط كما عرفت (قوله الطريق المذكور) يعنى الوجه الاول (قوله ويستلزم استدراك) وهذا وما بعده من اللوازم مبنى على كون هذا الكلام عدولا عن الطريق المذكور لكنك قد عرفت ما فيه (قوله يكفى ان يقال) هذه الكفاية لا يضر تقرير الوجه على وجه التفصيل اذ تعيين الطريق ليس من دأب المناظرة (قوله رد بان مفهوم

الهوية) يمكن ان يقال المراد بتعلق الرؤية بالهوية المطلقة متعلق بالشئ المتصف بها «نصح» وحاصله متعلقه بالوجود باعتبار وجوده المطابق كما يدل عليه ان المدرك هو الوجود لا باعتبار خصوصه ولا يقدح فيما قلنا كون الوجودات الخاصة عين الماهيات اذ القائل به لا ينكر اشتراك الكون في الاعيان وبهذا القدر يتم المرام وهكذا ينبغي ان يفهم الكلام (قوله منقوض بصحة الموسسية) وتقريره ان هذا الدليل ليس بصحيح بجميع مقدماته

لاستلزامه المحال وهو صحة ملوسية الباري تعالى عن ذلك (قوله يصح ان يقال)
 قيل عليه صحة ذلك لغة ممنوعة والمقصود التمسك بالظواهر وانت خبير بانه كلام على السند

اذالظاهر ان قوله لم يرد الخ
 منع لكلية المقدمة القائلة
 والتعلق بالممكن يمكن اللهم الا
 ان يبين المساواة او يدعى كونه
 معارضة لدليل تلك المقدمة
 (قوله ان مخاطبه) المنصوب
 راجع الى من وفاعل الفعل
 الطالب فافهم (قوله هو العلم
 بهويته الخاصة) قيل في
 الجواب ان اريد بالعلم بها
 انكشافها انكشاف المشاهدات
 فهو الرؤية بعينها وان اريد به
 نوع آخر فلا بد من تصويره
 وانت خبير بان المراد الانكشاف
 التام بالعقل لا بالبصر
 والرؤية هو الثاني لا الاول
 (قوله والمخاطب لا يقتضى)
 اى لا يتوقف الاعلى العلم
 بالمخاطب بوجه فان من
 يخاطبنا من وراء الجدار
 فكفيه العلم بنا بوجه فافهم
 (قوله للمتملة ان يقولوا)
 ليس لهم هذا لان ما نقول به
 من الانكشاف التام وان صح
 حصوله لا بالبصر اذ يجوز

يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدام العلة والعلة
 قد يمتنع عدمه والسرفيه ان الارتباط بحسب الوقوع
 لا الامكان (قوله وقد اعترض عليه بوجوه) منها ان الرؤية
 مجاز عن العلم الضروري واجيب بأن النظر الموصول بألى
 نص في الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم
 الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا في شرح
 المواقب ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة
 والمخاطب لا يقتضى الا العلم بوجه ما يمكن مخاطبنا من
 وراء الجدار (قوله ان كانوا مؤمنين) روى ان موسى
 عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار
 عن عبدة العجلة وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن
 لك حتى نرى الله جهرته فلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد
 ما آمنوا فلا اشكال اصلا (قوله والجواب منع هذا الاشتراط)
 للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع
 من الرؤية لافى الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم
 بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا
 في شرح المقاصد (قوله كالمعدوم لا يمدح) يرد عليه
 ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص اعنى
 المعدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها
 لكونها مقرونة بسبب النقص والحق ان امتناع الشيء
 لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفى الشريك واتخاذ
 الولد في القرآن مع امتناعهما في حقه تعالى (قوله لكان عالما
 بتفاصيلهما) واما الكسب فيكفيه القصد والى جملة والحاصل
 انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف
 الثاني فيكفيه العلم الاجالى (قوله بل اوسئل عنها)

رؤية اعنى الصين بقية اندلس الا انا ذهبنا الى صحة حصوله ايضا وهم لا يقولون به فافهم
 (قوله لاشتماله على معدن كل نقص) قيل المدح بجملة لا ينافى الدم بأخرى ولا يذهب

عليك ان جهة المدح قد
تخرج عن شأنها بالمقارنة
ببعض النقص والانكار
مكابرة (قوله ولو في حال
المباشرة) قيل عليه عدم
العلم في تلك الحال لا ينافي
الشعور فان الانسان اذا
زاول عملا قد لا يتثبت ذلك
في ضميره لقلة التفاتد وانت
خبير بأنه يريد انه لا يقدر
على التفصيل ولو توجه
اليه بالتفات كثير فاندفع
الاشكال فايك والضلال
(قوله بمعنى المفعول) فيكون
ما تملكون في الآية الكريمة
بمعنى المفعول هو الحاصل
في المفعول به وحاصله
ارادة الحاصل بالمصدر
(قوله ثم يحمل الاضافة)
اعتبار هذا الحبل ولو في
مال الآية لا بد من ذلك اذ
المدعى انه تعالى خالق لجميع
الافعال العبادية (قوله
يع) هذا العموم صرح به
الشارح رح ايضا في ما
الموصولة فافهم (قوله
خلاف الظاهر) اذ الظاهر عدم
الاختصاص (قوله اشارة
الى خطاب التكوين) وانما

ولو في حال المباشرة لم يعلم ان العلم بالم بعد التوجه والاتفات
قطعي الحصول وبه يندفع ما يقال يجوز ان لا يشعر بشعوره
او ان لا يدوم (قوله اى علمكم) على ان ماصدرية ينبغي
ان يجعل هذه المصدرية بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به
ثم يحمل الاضافة بمعنى المقام على الاستغراق والا فالعمول
لايم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود واماما
الموصولة فهي عامة وضاعوا بالجملة حذف الضمير اقل تكلفا
(قوله أفن يخلق كمن لا يخلق الآية) وقد يوجه بالحمل
على خالق الجواهر لكنه خلاف الظ (قوله والمتمثلة
لا يتبون ذلك) ويعمدون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة
وورود الآية السابقة في ذلك المقام (قوله لبطل قاعدة
التكليف) وهي ان المكلف به امر اختيارى البتة (قوله
المدح والذم والثواب والعقاب) قد يقال يجوز ان يمدح
ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وايضا الثواب
والعقاب فعل الله تعالى وتعصر له فيها هو خالص حقه فلا يسأل
عن امتها كما لا يسأل عن لمية خلق الاحتراق عقيب مساس
النار (قوله اشارة الى خطاب التكوين) اى قوله تعالى كمن فان
الله اجري عاده فيما اراد شيئا على ان يقول له كمن فيكون (قوله
وهو عبارة عن الفعل الخ) يؤيده قوله تعالى ففضيهم سبع سموات
فهى من الصفات الفعلية وفي شرح المواقف ان قضاء الله تعالى
عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هو عليه
فيما لا يزال فهو من الصفات الذاتية لكن التفسير به ههنا يؤدى
الى التكرار (قوله والرضا انما يجب بالقضاء) قيل عليه لا معنى
للرضا بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا
بمعنى تلى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يجاب
بان الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى
ليس بكفر وانت خبير بأن رضا القلب بفعل الله تعالى بل
بتعلق صفته ايضا عملا لاسترة في صحته ثم ان الرضا بها يستلزم
الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضى لا من حيث ذاته

ولامن سائر الحيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضا
الاول هو الاصل والمنشأ للثاني اختار الشارح هذا الطريق
في الجواب فليتأمل (قوله حكى عن عمرو بن عبيد الخ) قال المعتزلة
انه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيار الاجبر او اضطرارا
فلا نقض ولا مغلوبية في عدم وقوع ذلك كالمالك اذا اراد من
القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشيء اذ عدم وقوع
هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة وقيل
لا يفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضا وهو مذهب اهل السنة
وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضا عندهم هو الارادة مطلقا
وعندها هو الارادة مع ترك الاعتراض او نفس ذلك الترك فانه
امر قد يجامع تعلق الارادة وقد لا يجامعه نعم تخلف المراد عن
تعلق الارادة نقض عندنا فلا يجوز في حقه تعالى (قوله وللعباد
افعال اختيارية) اعلم ان المؤثر في فعل العباد ما قدرة الله تعالى
فقط بلا قدرة من العباد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تأثير
لقدرته وهو مذهب الاشعري او قدرة العبد فقط بلا ايجاب
واضطرار او هو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف
وهو مذهب الفلاسفة والمروى عن امام الحرمين او مجموع
القدرتين على ان تؤثر في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ وعلى
ان تؤثر قدرة العبد في وصفه بأن يجعله موصوفاً بثل كونه طاعة
او معصية وهو مذهب القاضي والمقصود ههنا ان العبد فعلا ينسب
الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ
او مدارحضا كما هو مذهب الاشعري ويجب ان يعلم ان جميع
افعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة
لا يجرى الا في المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكور (قوله لما صح
تكليفه) لبطان تكليف الجمل بالضرورة واما قوله ولا ترتب
استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره وقد ردا ايضا على الجبرية
بعدم فائدة التكليف ولا يرد هذا على الاشعري لجواز ان يكون
داعيا لاختيار الفعل (قوله فان قيل بعد تميم علم الله تعالى واداته)
هنا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله
فان قيل فيكون الكافر مجبورا ببيان بالنسبة الى الموجودات

لم يجزم الشارح به لاحتمال
ترادفه للقضية (قوله ولامن
سائر الحيات) كحقيقة كونه
كفرا مثلا (قوله اختار
الشارح) وانت خير بأن
تعبير الشارح بالمقضى يشعر
عدم جواز الرضا من حيثية
كونه مقضيا والحق انه انما
لم يرد انتهى عن رضائه كسبه
وقضاء الله تعالى متفرع على
علمه التابع للمعلوم فافهم (قوله
وقد لا يجامعه) في ايمان المؤمن
يجامع وفي ايمان الكافر لا اذ
لا يخفى ان فيه ترك التعرض
مع انتفاء تعلق الارادة (قوله
واعلم ان المؤثر) حاصله ان فيه
سنة مذاهب (قوله مر ذكره)

وهو انهما تصرف له تع فيما هو خالص حقه وماله انه لا استحقاق فيهما للعباد فافهم (قوله وقد فصل في السؤال) لاجابة الى هذا الفرق اذ لا يخفى ان السابق اعترض على المقصود الذي هو نفس التعميم وهذا كلام على ادلة الاختيار متفرع على التعميم فافهم فانه قد خفي على الناظرين

فقط وقد فصل في السؤال والجواب ههنا ما لم يفصل هناك (قوله فيجب) والالجاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته وهكذا الحال في الامتناع وانت خير بان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان اثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد في الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والظاهر ان يقال ان تعلق الارادة بالوجود يجب والامتناع لانه اعلة الوجود وعدم العلة اعلة العدم هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة في غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم (قوله فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا) قديمع هذه المقدمة ايضا لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا تعرفت عن علمه تعالى بالاختيار من البعد للفعل فأمل (قوله محقق للاختيار) فلا يكون فعل البعد حكركة الجماد وهو المقصود ههنا واما ان ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعرى وهو جبر متوسط واما المذاهبون الى مذهب الاستاذ فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شأنها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجع فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافي كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق (قوله وايضا مقوض الخ) توجيه النقض بالعلم ظاهر واما بالارادة فبني على ازلية تعلقها ايضا

(قوله لان اثر الارادة حادث) يعني على ما هو المشهور عندهم وان جاز ان يقال يجوز ان يكون سبق الارادة على المراد ذاتيا (قوله فليتأمل) لعل وجه التأمل هو ان بين العلم التابع ومعلومه المتبوع شبه المسببية والسببية فلا بعد في استلزام المسبب للسبب فافهم (قوله فيلزم الجبر) اذ صرف الاختيار الى احد الطرفين من الله عندهم كما ان الاتصاف بأصله منه (قوله لا يستلزم الجبر) اذ على مذهبه ان صرف الاختيار الى الجانب المختار يصنع منه تعالى ومن العبد وان كان اصله بخلافه (قوله توجيه النقض بالعلم) اذ تعلقه قديم (قوله فبني على ازلية) اذ لو حدثت لكان الفاعل متمكنا

من الترتيب حال صدور الفعل منه فان قيل ازلية تعلق العلم ينافي هذا التمكن « وقد يجاب » فثبت الوجوب من جهته فلا حاجة الى ازلية تعلق الارادة قلنا الكلام في ثبوت الوجوب من جهة تعلق الارادة وما قيل من ان الوجوب من هذه الجهة لا يتوقف

على ازيلته كافي افعال العباد فوهم محض اذ لا يخفى انه بعد توجه ارادته تعالى ولو بتعاقب حادث الى وقد يجاب بان الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها وكان يمكن في الازل ان يتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر (قوله مدخلا في بعض الافعال) اى بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى ميسر النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله ومحققة ان صرف العبد الخ) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو يتعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل واما صرف الارادة اى جعلها متعلقة فيجوز ان يكون لذاتها على ما عرفت في ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذى يحدث عند القدرة كما يحى لان صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشئ لان قصد الاستعمال يقتضى ان يوجد القدرة ولا يستعمل فلا يكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافى تأخره بحسب وصفه كافي قولك رماه فقتله فان الرمي باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت (قوله واما جحد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو التعقيب الذاتى والا فالقدرة مع الفعل (قوله وينفرد كل منهما بما هو له) قيل فحينئذ لا شركة في مذهب الاستاذ مع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشئ لان كلام المؤثرين منفرد بآله من دخله في التأثير على ان تأثير قدرة العبد في بعض الامور بحول الله تعالى وخلقته كذلك ليس اقبح من نفى دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجرى في ملكه الا ما شاء (قوله وهى علة للفعل) اى علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على انه شرط عادى له كيبس الملاقى له ولك ان تقول من شأنها التأثير عنده ومن شأنها (قوله من شأنها التأثير) اذ القدرة الحادثة من حيث هى قدرة لها قوة التأثير قطعا لان

فعل من افعال العباد يتمكن العبد من تركه حال صدوره منه واما افعاله تع اذا اعتبر حدوث تعلق ارادته ففيها تمكن من الترك حين ما صدرت فافهم فانه نفيس (قوله وقد يجاب) اى عن النقض بالارادة (قوله بالترك) اى بترك الاجاد حادث ما (قوله وليس قبل تعلقها الخ) قد عرفت انه لاحاجه الى هذه المقدمة (قوله بمعنى انه) اى ان تعلق ارادة العبد بالفعل (قوله وهو غير القصد) اى قصد اكتساب الفعل (قوله يقتضى ان يوجد) اذ قصد استعمال المعلوم غير موقوف (قوله ثم ان تقدم الشيء) فعلى هذا يجوز ان يتصف قصد اكتساب الفعل السابق على وجود القدرة بكونه قصد الاستعمال بعد وجودها فاتحد ما اعتبره من القاصدين بلا محذور (قوله فاحل لشركة) اى اعدم الانفراد (قوله لان كلا) منع لعدم الانفراد (قوله على ان) منع لكونه اقبح قدرة لها قوة التأثير قطعا لان

استقلال القدرة القديمة بمنعها عن الخروج الى الفعل (قوله توقف تأثير الفاعل عليه) المراد من الفاعل من له هذه القدرة وهو العبد فلما كان فاعلا بالقوة لعدم خروج تأثيره

الى الفعل كان شرطه ايضا بالقوة (قوله وقوع الفعل بلا استطاعة) اى مؤثرة في الكسب ووقوع الفعل بلا هذه خلاف ما يقضى به الضرورة فاندفع ما اوردته (قوله ان لا قدرة قبل الفعل اصلا) ربما يقال المنفية هى المستجمعة لاشراط المعبرة في الكسب لكن الاستدلال بعدم بقاء الاعراض لا يساعده كما لا يخفى (قوله وصفا اعتباريا) رد عليه بما ظاهره يشر ان المركب من الوجودى وغيره لا يؤثر فى شئ لكونه عديميا فلا يجوز كون ذلك الوصف جزءا من القدرة فيعود الى استكمال الشرائط لكن لا يذهب عليك ان التأثير هنا انما هو فى الكسب وهو

توقف تأثير الفاعل عليه عندهم فتأمل (قوله فكان هو المضيع) يشير الى وجه الذم في ترك الواجبات وان لم يكسب القبيح وهو لا ينافي الذم في فعل المنهيات لوجه آخر وهو صرف القدرة اليد على ما سيجي (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يخفى ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله لما مر من امتناع بقاء الاعراض) فلا نقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم (قوله فقد اعترفتم بأن القدرة) حاصله ان ليس نفى وجود المثل السابق داخلا في دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا ومدعى المعترلة جوازها قبله لانه لا بد من مثل السابق كما تعرف به (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) والا يلزم قيام العرض بالعرض ويرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لاعمى موجودا يتمتع قيامه بمثله (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازى وبدير تقع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما يقل بتأثير القدرة الحادثة فسروا التأثير بما يعكس فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها او معها مقارنة وبدون سابقة وفى كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقة بقدرة الله تعالى وحينئذ لا اشكال اصلا (قوله وانه يتمتع قيامهما) اى قيام الشئ وبقاؤه معا بالحل بمعنى تميزهما له في التحيز والا فليس بهما احدهما صفة لا آخر اولى من العكس بل الكل صفة المتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع شئ في التحيز يجوز ان يكون تابعا بالآخر

اضافى واقتضاؤه وجود مؤثره ممنوع (قوله بها) اشارة « بخصوصية »

الى التأثير الایجابى وقوله او معها الى التأثير الكسى (قوله لا اشكال اصلا) اى

بخصوصية ذاتية بينهما (قوله المراد سلامة اسبابه) يعني ان
 للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة
 ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا فلا فرق الا بالاجال
 والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفا
 ذاتيا للمكلف ثم والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وقوله
 ذو سلامة اسبابه مفيد صحة الحمل لاصحة التفسير هذا والاقرب
 ما افاده بعض الافاضل من ان امثاله مبذية على التسامح فان وصف
 المكلف كونه بحيث سلمت اسبابه ولو ضوح الامر تسويع
 في عد سلامة الاسباب وصفا له (قوله يعتمد على هذه الاستطاعة)
 والسر فيه ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة
 الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد
 الا الى القصد (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه) تحرير
 المقام ان ما لا يطاق على ثلث مراتب ما يتبع في نفسه وما يمكن
 في نفسه ولا يمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق بعذمه
 علمه تعالى وارادته والاولى لا يجوز ولا يقع تكليفها اتفاقا
 والثانية لا تقع اتفاقا وتجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة
 تجوز وتقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل بتكليف ما لا يطاق
 واقع عند الاشعري ومن لا يقول بلامدها من المراتب نظرا
 الى امكانها من العبد في نفسه وقد يوجد ايضا بان القدرة
 الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون
 مما لا يطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل
 تكليف كذلك وهو لا يقول به (قوله ثم عدم التكليف بما
 ليس في الوسع) اى بما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد
 في نفسه بقرينة قوله وانما النزاع في الجواز ولك ان تأخذهما
 على الاطلاق لانه لا يستلزم الشمول وقد يقال ان ابالهب
 كتب بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع
 ما علم بخبره ومن جلته انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدق
 في ان لا يصدق واذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل
 قطعاً فح يقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز

في اجرائه على مذهب
 الشيخ اذ القدرة الحادثة
 المقارنة هي ما جرت
 الشرائط بحيث لم يبق
 هناك مانع سوى
 القدرة القديمة وغير
 المتقارنة غيرها وبالجملة
 لا يجب حينئذ تصميم
 الاثير فافهم (قوله
 بخصوصية ذاتية) دفع
 لما يقال من انه ليس
 جعل احدهما صفة
 الآخر اولى من عكسه
 (قوله بحيث الخ)
 وهو الهيئة الحاصلة
 للمكلف عند سلامة اسبابه
 واطلاق المصادر على
 الهيئات الثابتة لها
 مسامحة شائعة (قوله
 مناط خلق) وحاصله
 لانفكاك بين السلامة
 والقدرة عند المباشرة
 فوضعت موضعها (قوله
 ومن لا يقول به) اى
 بتكليف ما لا يطاق (قوله
 لا يدها) اى الثالثة
 (قوله على الاطلاق)
 فيكون

وفيه بحث لانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يحد من نفسه خلافة نعم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذي يحسم مادة الشبهة هو ان المحال اذا عاند بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو ممنوع واما قبل وصول الخصوص فالواجب هو الاذعان الاجالى اذا الايمان هو التصديق اجالا فيما علم اجالا وتفصيلا فيما لم تفصيلا والاستحالة في الاذعان الاجالى وقد يجاب ايضا بانه يجوز ان يكون الايمان في حقه هو التصديق بما عاده ولا يخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص (قوله وتقديره انه لو كان جائز الخ) لو صح هذا التقدير لزم ان لا يجوز تكليف امثال ابي لهب بالايمان لما اخبر الله عنهم بأنهم لا يؤمنون مع انه جائز بل واقع (قوله فلا استحالة اكتساب ما ليس قائما بحمل القدرة) مع اننا علم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فيناحنا لنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات (قوله ولهذا لا يمكن العبد) يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب وبعده لا ينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجهه ويفوت التمكن من تركه (قوله اى بالوقت المقدراوته) ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله قد قطع عليه الاجل) اى لم يوصله اليه فانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذى علم الله تعالى موته فيه ولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان يبطل فيه الحياة قطعا من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل له كذا في شرح المقاصد (قوله اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) ان قلت لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه قلت قوله

ما ليس في الوسع اعم من المحتسب والممكن الغير الممكن من العبد عادة وكون النزاع في جوازه لا يستلزمه في كل من قسميه اذ العموم لا يستلزم انشمول (قوله وفيه بحث) لا يخفى عليك ان مأل السؤال انه تكليف بجمع النقيضين وهو التصديق والتكذيب وحاصل البحث دفع لقوله واذعان ما وجد من نفسه خلافة مستحيل الخ وهو لا يضمن ولا ينفى من جوع والحق في الجواب منع تكليفه بالجمع بينهما لجواز ان يكون الاخبار بالخير والختم على الكفر مبني على ثبوت اختيار الكفر على الايمان الاجالى في علم الله فافهم (قوله مع اننا علم) جواب عما يقال ان الدليل لا يدل على ان لا صنع للعبد في المتولد فيه (قوله ولو لم يقتل لجاز الخ) وتخصيصه هو ان المقضى موته في وقت معين بسبب معين ولو لم يقدر كذلك لجاز ان يغير السبب او الوقت في التقدير (قوله قلت) لا يخفى ان مضمونه

تعالى لا يستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا تنقيد بالشرط (قوله واحتجت المعتزلة) قالوا المسئلة بديهة والمذكور في معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه في صورة الحجية استعيرت لفظ الحجية له (قوله والجواب عن الاول الخ) برده عليه انه لا يوافق تجرير محل النزاع ويؤدى الى القول بعدم الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد فلا تعارض الايات القطعية والمراد الزيادة بحسب الخبر والبركة كما يقال ذكر الفتى عمر الثاني (قوله لا كازعم الكعبى) فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول يبطل حيوته بأجل القتل (قوله فيأكله) اى يتناوله وهو مشهور في العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الحيوان فان تنفع به بالتغذى او بغيره فعلى هذا يكون الوارى رزقا وفيه بعد لا يخفى ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره ويوافقه قوله تعالى * وما رزقناهم شفقون * وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده (قوله بعملاوك يأكله المالك) المراد بالمالوك المجمعون ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعى والاخلاعن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجئ فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية خبر المسلم وخزيره اذا اكلهم مع حرمتها وما في بعض الكتب ان الحرام ليس ملكا عند المعتزلة فان صح ذلك فالرفع ظ (قوله ان لا يكون مايا كلة الدواب رزقا) مع ان ظاهر قوله تعالى * وما من دابة في الارض الا على الله رزقها * يقتضى ان يكون كل دابة رزقا (قوله ان من اكل الحرام الخ) اجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثير من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض عن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما (قوله اذا لا معنى لتعلق ذلك الخ) وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال بالهداية (قوله ومثل هذا الله تعالى فلم يهتد مجاز) وكذا قوله تعالى * واما عمود فهديناهم فاستحبوا الهدى على الهدى * ويحتمل ان يراد والله اعلم واما عمود فتحلقنا فيهم الهدى فتركوه فارتدوا اذلا دلالة في اول الآية وآخرها على نفي الحصول (قوله وهو باطل لقوله تعالى الخ) وايضا الناس

الدوق السليم الجواز العطف على الجزائية لكنكتة هى ارادة ان سبق القضاء جمل التأخر عن الاجل كالقدم المستحيل عند محيئه فافهم فانه لطيف (قوله بعدم الاجل الخ) قد يقال عمره ايس الاسمعون غايته ان العلم الازلى تعلق بفعله فيما لا يزال فقدر الاجل بحسبه فلا تعدد (قوله بصدده) اى بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق (قوله مع حرمتها) اشارة الى كونها رزقا عندهم عند ارتقاع الحرمة عنهما فافهم (قوله فيأكل كل حلالا ولا حراما) قد يقال لم يقدر له قابلية المرزوقية فلا بأس بمنع الرزق عنه واما الامر بالمقدر له تلك القابلية فمع الرزق عنه لا يبق بالكريم (قوله فوات مقابلة) اذ خاق الاهتداء وو جدان العبد ضالا او تسميته يجوز لاجتماع الاول منها مع الاخيرين (قوله ويحتمل

مختلف في الهداية وبيان الطريق بعم الكل وايضا فيه فرات
قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع ان الاهتداء غير
لازم للبيان وايضا يقال في مقام المدح فلان مهدي ولا مدح الا
بالحصول وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة يليق ان يدح عليها
فدفع بان التمكن مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها كذا قيل
وفيه بحث لان التمكن في نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول
ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه في نفسه احق الفضائل
بالقديم واسبقها في استيجاب التعظيم نعم التمكن عام لكل
فلا يناسب قولهم فلان مهدي لكن هذا وجه آخر (قوله
ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي) ولقوله تعالى . اهدنا
الصراط المستقيم اذ الطلب يستدعي عدم الحصول المطلوب
ويرد على هذا انه ينافي التفسير بالخلق ايضا على ما لا يخفى واعلم
ان الغرض في امثال هذا المقام من ذكر النصوص المقابلة هو حل
بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم
بالنقض والتنبية على امكان المعارضة بالمثل فتنبه وكن على
بصيرة (قوله والمشهور ان الهداية الخ) يمكن ان يقال مراد
المشايع بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات
الشارع والمشهور فيما بين القوم هو معناه اللغوي والعرفي فلا
منافاة (قوله والاما خلق الكافر الخ) اذا اصلح له عدم
خلقه ثم اماتته اوساب عقله قبل التكليف والتعريض
فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض
للتعظيم المقيم فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا هذا
وان اعتبر جانب علم الله على مامر في صدر الكتاب
فالا ممرط (قوله ولما كان لهمنة الخ) فانهم قالوا ترك
الاصح المقدور الغير المضرب بخل وسفه فلزوم البخل
ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا ابدا
ولامنة في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه على ما لا يخفى
لا يقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده في شفقتة
شرعا وعقلا مع انه لا اختيار له في شفقتة لانا نقول

ان يراد (فحينئذ يكون
بمعنى خلق الاهتداء
(قوله مختلف في الهداية)
بعضهم مهدي وبعضهم
لا (قوله الا بالحصول)
اي بحصول الاهتداء
لا ببيان طريقه (قوله
نعم التمكن عام) اي
الا استعداد موجود
في كل شخص وتخصيص
البعض بالمدح به يدل
على ان المراد بالهداية
في قولهم فلان مهدي نفسها
لا استعدادها لكن هذا
جواب آخر لما يقال غير
مناف لما ذكر من البحث
في جوابه السابق فافهم
(قوله ينافي التفسير
بالخلق) ولهذا قيل معناه
ثبتنا على الهداية الحاصلة
فافهم (قوله وان اعتبر
جانب علم الله الخ) ان اوجب
بأن من مات طفلا لم يمت
الا في زمان الموت فالموت
اصلح له فيه لان الله

تعالى يعلم انه لو كبر اضل لورد عليه الكافر الذي مات حال كبره ولا معنى لطلبه الخ فكان قول الشارح ولما كان منه قولاً اسديداً فافهم (قوله على ان عدم الغفرة اصلح) حتى يكون هذا الكلام

دليلاً على تجوزهم ترك
الاصح اذا اقتضاء الحكمة
والتفصيل في هذا المقام
على وفق المرام هو ان
محصول قول الزمخشري
لاخروج لمغفرة الكفر
المستوجب للتعذيب
عن الحكمة ولادلالة فيه
على اصلحيته لجواز ان
يكون وجوبه ناشياً
من الاستيجاب المذكور
لانها ولو سلم انه ناش
منها فعنى كلامه انتقال
وصف الاصلحية الى
المغفرة المستحيلة على تقدير
وقوع بناء على جواز استلزام
المع محالاً آخر فليس فيه
تجاوز ترك الاصح ولو سلم ان
ليس معنى كلامه هذا الانتقال
على ذلك التقدير تجوز ترك
التعذيب الثابت على وصف
الاصلحية على تقدير المغفرة
المستحيلة لا ينافي استحالاته
ولو سلم المنافاة فهو مذهب

لامنة في شفقته الجليلة بلى في افعاله الاخبارية المنبئة عنها
ان وجدت (قوله وجوابه ان منع ما يكون) حاصله ان الاصلح
امر لا يستوجب احد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت
انه كريم حكيم عليم فتركه بخل بالحكمة البتة فلا يجب عليه
رعايته قيل عليه المعترضة جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاء الحكمة
قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى . وان تغفر لهم فانك
انت العزيز الحكيم . اى وان تغفر لهم فليس ذلك بخارج
عن حكمك وجوابه انه لا دلالة في كلامه على ان
عدم المغفرة اصلح ويجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب
الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم ولو سلم ذلك
فمعنى كلامه ان الاصلح على ذلك التقدير المحال هو
المغفرة ولو سلم فالتجوز على التقدير المحال لا ينافي الاستحالة
ولو سلم فالكلام مع الجمهور وههنا بحث وهو انه لاشك
ان ترك ما فيه الحكمة بخل اوسفه اوجهل فيجب عليه
رعايتها والمذهب انه لا واجب عليه تعالى اصلا اللهم
الا ان يقال المراد نفي وجوب في الخصوصيات (قوله
ثم ليت شعري الخ) قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة
على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين ابطاهما وجوابه
انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقضا يستحيل على الله
فلزوم المحل يحمل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته
وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجمعون ايجاد العالم لازما
لاشتماله على المصالح ويسندونه الى العناية الازلية ولهذا
اضطر متأخروا المعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى

بعضهم والكلام مع الجمهور لا مهم (قوله فحب عليه) اى عقلا (قوله فى الخصوصيات) اى لا يجب فى رعاية الحكمة خصوص فعل الجواز قيام غيره مقامه (قوله غير الوجوبين) وهما استحقاق تاركه الذم ولزوم الصدور (قوله وجوابه) يعنى ان فى كلامهم

ما يدل على تشبههم هنا
بذيل الفلاسفة فاذكرته
من المعنى المغاير للوجوبين
فليس بمترضاهم (قوله
قال بعض المعتزلة) الظاهر
ان الترك في قولهم ايضا
صحيح بالنظر الى ذاته
فرجمه الى قول الفلاسفة
كما سبق فافهم (قوله
وقوله تعالى ويوم القيمة)
لاوجه لتغيير عبارة
الآية الكريمة لعله سهو
منه (قوله دليل على ان
العرض قبل الخ) فيه
ان العاطفة لا تدل على
الترتب اللهم ان يقال المراد
الاستدلال بالفحوى (قوله
نوع من الحياة) ويجوز
ذلك في الاجزاء المتفرقة
المجتمعة عندها لعدم
اشتراطنا البنية لها فعرّفها
بأنها قوة تتبع اعتدال
النوع على مافى المواقف انما
هو بالنظر الى الحياة المعلومة
الوقوع فافهم (قوله وقت
الحدوث مشخص خارجي)
اذ يلزم تبدل الاشخاص

انه يفعل البتة ولا يتركه وان جاز الترك كافي للعادات فانعلم
قطعا ان جبل احد لم ينقلب الآن ذهابا وان جاز انقلابه وأجيب
بأن الوجوب مجرد تسمية والعجب انهم لا يحيطون ما خبره
الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعل البتة
(قوله استحقاق تاركه الدم والعقاب) فان علم هذا الاستحقاق
بالشرع فالوجوب شرعى ولا فمقل وقال بعض المعتزلة
بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل
فيكون وجوبا عقليا (قوله وهو ظاهر) اذ لا معنى للذم لانه المالك
على الاطلاق ولللعقاب بالاتفاق اذ لا يتصور في حقه تعالى
(قوله فانها امور ممكنة اخبر بها الصادق) انما قيد بالامكان
لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل
على النقل فان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى له دلالة
على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه
(قوله النار يعرضون عليها) اى عرضهم على النار احراقهم
من قولهم عرض الاسارى على السيف اى قتلوا به وقوله
تعالى ويوم القيمة يعرضون * دليل على العرض قبل ذلك اليوم
(قوله اخرقوا فادخلوا نارا) وجه الاستدلال ان الفاء
للتعقيب من غير تراح (قوله جاد لا حيوة له الخ) جوز بعضهم
تمذيب غير الحى ولا شك انه سفسطة واما تعذيب المأكول
بخناق نوع الحيوة في بطن الآكل فواضح الامكان كدورة
في الجوف وفي خلال البدن فانها تتألم وتتلذذ بلا شعور منا
(قوله لا دليل لهم يعتد به) قالوا ان اعيد الوقت الاول
ايضا فهو مبدأ لامعاد والا فلا اعادة بعينه لان الوقت
من جملة الموارض وأجيب اولابا ان اعادة العين بالمشخصات
المعتبرة في الوجود ولانم ان الوقت منها والا يلزم تبدل
الاشخاص بحسب الاوقات لا يقال يحتمل ان يراء ان
وقت الحدوث مشخص خارجي لانا نقول هذا مع انه
كلام على السند مدفوع بأن المعتبر في الوجود ما لا يتصور
هو بدونه وما لا يضر عده في البقاء لا يضر في الاعادة ايضا

بحسب تبدله (قوله وثانيا) جواب باختيار الشق الثاني كان المختار في الاول الاول

هذا خلف لان التوسط يقتضى الاثنية (قوله وقد يحجب) حاصله منع التخلل بين الشئ ونفسه بتحصيل الاثنية (قوله وايضا اوتهم) نقض اجالى لاستدلالهم بتخلل العدم فانهم (قوله وفيه بحث) اى فى قوله وقد يحجب (قوله ثم لا يخفى) جواب عن النقض بالفرق بين المقامين (قوله فلا تخلل فى الشخص الباقي) فيه ان العدم لا يقطع الاتصال حالة الابتداء بحالة الاعادة ففى الشخص الباقي جزء الزمان الواقع فى الخلال قد قطع اتصال سابقة بلا حقه واعتبار الاتصال بالواسطة فى الباقي لا يفيد اذ القاطع فى المعاد هو زمان العدم ايضا ويمكن ان يقال الوجود المستمر لا كالموجود المقتطوع استمراره بالعدم فانهم (قوله ليحصل الجسم) يعنى ان الحكمة فى خلقها هو هذا

وثانيا بان المبدأ هو الموجود فى وقت المبدأ والوقت ههما معاد فرضا قالوا ايضا الوايد الممدوم بعينه لتخلل العدم بين الشئ ونفسه هف واجب بمنع الاستحالة فانه فى التحقيق لتخلل العدم بين زمانى الوجود ولا استحالة فيه وقد يحجب بتجويز التميز فى الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء الشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتنايرين من وجه وايضا لو تم ذلك لامتنب بقاء شخص مازمانا ولا لتخلل الزمان بين الشئ ونفسه وفيه بحث اذا الاختلاف فى غير الشخصات لا يدفع التخلل بين الشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لا يخفى ان معنى التخلل يقطع الاتصال الوقوع فى الخلال فلا تخلل فى الشخص الباقي (قوله لان مرادنا الخ) وذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى . كل شئ هالك الا وجهه * واجب بأن هالك الشئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالمركبات خواصها وآثارها فالتفريق اهلاكل لكل (قوله والاجزاء المأكولة فضلة فى الاكل لاصلية) فان قيل يحتمل ان يتولد من الجزء الاصلى للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر قلنا لى الله تعالى يحفظه من ان يصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزءا اصليا والفساد فى الوقوع لالجواز (قوله وان الجهنمى ضرره مثل أحد) قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد والالزم تذيبه بالشركة فى المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق به (قوله قلنا انما يلزم التناسخ الخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء والتغاير ههنا فى الهيئة والترتيب وقد يتوهم ان حاصله منع التناير بناء على ان البدن الثانى مخلوق من اجزاء البدن الاول

(قوله للروح المتعلق به) قد يقال الكلام فى جملة متعلقا بما لم يوص به لاجل

فيكون عين الاول فيعترض بأن قوله تعالى • كما فضحت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها • يدل على تفاير الجلدين
مع اتحاد اجزائهما بناء على تفاير الهيئة والتركيب وانت
خير بأن دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل (قوله
ان كتب الاعمال هي التي توزن) وقيل بل يحمل الحسنات
اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية (قوله لقوله تعالى
انا اعطيناك الكوثر) يشير الى ان الكوثر هو الحوض
والا صح انه غيره فانه في الجنة والحوض في الموقف (قوله
وربحه اطيب من المسك الخ) ويجوز ان يكون له طعم لذيد
فيتلذذ بربحه وطعمه عند الشرب الثاني ان وقع (قوله
من شرب منه فلا يظم أبدا) ويجوز ان لا يشربه الا من قدر له
عدم دخول النار او لا يذب بالظم من شربه وان دخل النار
(قوله ادق من الشعر واحد من السيف) هكذا ورد في الحديث
الصحيح المشهور ان الميزان قبل الصراط وماروى من ان
الصحابة قالو يا رسول الله اين نطلبك يوم الحشر فقال عليه
السلام على الصراط فان تجردوا فعلى الميزان فان لم تجردوا
فعلى الحوض فوجهه ان الطلب في المكان المرتب يجوز بأن
يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض
المشهور (قوله واسكانهما الجنة) والقول بأن تلك الجنة
كانت بستانا من بساتين الدنيا يخالف لاجماع المسلمين
وقديتوهم انه مردود بقوله تعالى • قلنا اهبطوا منها جميعا *
اذا لهبوط انتقال من المكان العالى الى السافل ويرد عليه انه
يحتمل ان يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل
(قوله نجعلها لالذين) اى نخلقها لالجلهم فان قلت يحتمل ان
يجعل لالذين مفعولا نائيا نجعل فيصير الحاصل جعلها كاشة لهم
لانفسها قلت يمكن ان يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه
من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة واما الحمل على
التمكن بالفعل فعندل عن الظاهر (قوله اكلها دأثم) الا كل
بضمين كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك الانزام

التعذيب فافهم (قوله
فتأمل) اشارة الى ان
اتحاد اجزاء الجلدين ليس
بلازم للاعادة اذ يجوز
ان يخلق الجلد لامن الاجزاء
الاصلية للبدن فافهم (قوله
والحوض في الموقف)
قد يقال يجوز ان يخرج
الله من الجنة للانتفاع
يومئذ ثم يدخله (قوله
قلت يمكن الخ) وحاصله
ان الجعل بمعنى التيسير
الذى ذكر يتبادر منه
التمكن من التمكن لا التمكن
بالفعل والتمكن لازم
الوجود فلا يتأخر عنه
فلا فرق بينه وبين ماسبق
من معنى الجعل في الدلالة
على انها سوف توجد
(قوله واما الحمل على
التمكن بالفعل الخ)

اذ المراد بالشئ هو الموجود المطلق لا الموجود في وقت
 النزول فقط ومثله قوله تعالى خالق كل شئ وهو بكل شئ
 عليم (قوله وانما المراد الدوام بانه الخ) يعنى ان المراد هو
 الدوام التجدد في العرفى فان نوع الثمار يمدد انما بحسب العرف
 وان انقطعت في بعض الاوقات ولك ان تقول هلاك كل
 شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع اصلا (قوله بل يكفى
 الخروج عن الانتفاع به) اى المقصود منه فلا يرد عليه ان مالا
 يفنى يدل على وجود الصانع وهى من اعظم المنافع (قوله
 الشرك بالله) ان اريد مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه
 كفر بالاتفاق والافسائر انواع الكفر تبقى خارجة (قوله
 انهما اسمان اضافيان) هذا يخالف ظاهر قوله تعالى ان
 تجتنبوا اكباثر ما تنهون عنه تكفر عنكم سيئاتكم والتوجيه
 ماسيجى من ان المراد بالاكباثر جزئيات الكفر (قوله بطريق
 الاستحلال) اى على وجه يفهم منه عده حلالا فان الكبيرة على
 هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبي (قوله لما اجمع
 عليه السلف لا يقال لاجماع مع مخالفة الحسن لانا نقول النفاق
 كفر مضمرو قيل المراد هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط
 والا لما خالفه الحسن (قوله والحديث وارد على سبيل التعليل)
 لا يقال فح يلزم الكذب في اخبار الشارع لانا نقول المراد
 بالايمان هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تغليظا ومباغة
 وفيه دلالة على انه لا ينبغي ان يصدر مثله عن المؤمنين (قوله على
 رغم اناب ابي ذر) رغم الاناف وصوله الى الرغام بانقح وهو
 التراب وفيه مذلة صاحبه يقال فعلته على رغم انفه اى على خلاف
 مراده لا بل اذلاله والجار في الحديث متعلق بمحذوف
 اى قلت هذا على رغم انفه (قوله ومن لم يحكم بما
 انزل الله) وجه الاستدلال ان كل من عامة يتناول الفاسق
 والجواب ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولا نزاع في كفر
 من لم يصدق بما انزل الله وايضا كلمة ما منها الجنس فيم النفي
 ولا نزاع في كفر من لم يحكم بشئ مما انزل الله تعالى (قوله

جواب عما يقال من انه لم
 لم يحكم عليه حتى لا تنفد الآية
 مدعاهم لعدم لزومه الوجود
 فافهم (قوله اذ المراد بالشئ
 هو الموجود الخ) يعنى لو لم
 هذا الدليل لدل على عدم
 خلقها يوم القيمة ايضا لكنه
 قد يقال المراد كل شئ في الدنيا
 فافهم (قوله فلا ينقطع
 النوع اصلا) في الاعتبار
 الاول انقطاع ما بين المشلين
 (قوله اى المقصود منه) وهو
 ترتب الآثار المطلوبة منه
 عليه (قوله فساثر انواع
 الكفر) كالانكار بالحشر
 وعذاب القبر وغيره (قوله
 النفاق كفر مضمرو) فلا
 مخالفة من هذه الجهة لكن
 فيه ان له مخالفة من جهة
 اخرى وهو القول بكفر
 اهل الكباثر فافهم
 قوله وارد في التعليل)

من كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال ان ضمير
الفصل حصر الفاسق في الكافر والجواب ان هذا الحصر ادعائى
للبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجابا
(قوله ومن ترك صلوة متعمدا فقد كفر) الجواب انه محمول
على الترك مستحلا وعلى كفر ان النعمة (قوله ان العذاب على
من كذب وتولى) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه
يحصره على المسند اعنى الكون على المكذب على ما تقرر
والجواب انه ادعائى لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب
وقس عليه نظائره (قوله والله لا يغفران يشارك به) اى ان
يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لانه كفر العرب كانوا
مشركين (قوله ولبعضهم الى انه تمتع عقلا) اى ذهب بعض
المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه الادلة وهم المعتزلة
فلا يرد ما قيل من ان هذا قول بالايجاب الحكمة تعذيبه وهو
قول المعتزلة وقد ابطله اولا وقوله لا يحتمل الاباحة قول
بالقيح العقلى فينافى قولهم يجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح
الحسن على انه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها
الحكمة نعم يردان يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز ان
يكون عدم التفرقة متضمنا للحكمة خفية ولو سلم فيجوز التفرقة
بوجه آخر غير تعذيب المسئ مثل اثمابة المحسن دون ثم نهاية
الكرم يقتضى العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الابد
دعوى بلا دليل (قوله والمعتزلة يخصصونها) قديظن ان
الضمير الآيات والاحداث فيعترض بانه لا يصح التخصيص
بالكبار المقرونة بالتوبة في قوله تعالى * ان الله لا يغفران يشارك به
الآية اذا المغفرة بالتوبة يعيم المشرك بل كل عاص مع ان التعليق
بالمشية يفيد البهضية وايضا هي واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق
فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغار لان معرفة الصغار
عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقولوا كلمة ما في هذه
الآية مخصوصة بالصغار جميعا بين الادلة ولا نسلم عموم مغفرة
الصغار اذ لا يجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها

ذكر ذلك في شرح جامع
البخارى للكرمانى رح
(قوله والجواب ان الحكم
الح) محصول هذين
الجوابين تخصيص كلمة من
بالكفار او ببعضه فافهم
(قوله محمول على الترك)
يعنى اما ان يأول الترك
او الكفر (قوله نظائره)
من المذكور في الشرح
وغيره (قوله اى ان يكفر)
يعنى هو من قبيل ذكر
الخاص وارادة العام لنكتة
(قوله لمنافاتها الحكمة)
اى لا يقيمه عقلا فتأمل
(قوله مثل اثمابة المحسن
دون) قيل عليه العفو
عن الكفر في الجملة خروج
عن الحكمة لكن لا خفا في ان
تمذيب صاحب الكبيرة ثم
الاثابة على ايمانه وعدم
تعذيب الكافر مع عدم
اثابته ابدا ليس بتسوية

غلة للحكمة كالا يخفى اللهم الان يقال العفو يوجب الامة (قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة) ولا يخفى انه خلاف المتبادر على انه لا يندفع به الاعتراض من الآية فالوجه الاجزاء على الظ وان يحيموا عن الاعتراض بأن التوبة عن الشرك انقلاب الى الايمان والمتبادر من عفو هو عفو حال الانصاف به وهو لا يقع اصلا بخلاف الكبيرة اذ التوبة عنه لا تجعل صاحبه غير مذنب بل كغيره فهو متصف به حال العفو واما التعليق بالمشية ف باعتبار ان ليس القبول

من واجبات التوبة فافهم (قوله انما استطرد) يعنى ان ذكره على سبيل النع اذ لم يذكر انهم يدعون الوجوب حتى يكون ذكره استدلالا على نفسه فافهم (قوله من غير قطع الخ) قيد به وان كان المدعى الذى يحصل به المراد على الخصم هو الجواز مع الوقوع لعدم مساعدة الدليل له على ما قرره رح (قوله فلا ثبات الجزء الاول من الدعوى) يريد ان المدعى مركب من الجزئين احدهما هو جواز العقاب عليها والثانى وقوع ذلك العقاب كانهت عليه وادلة

ان شاء (قوله انما يدل على الوقوع) انما استطرد ذكره ههنا رد التمسكهم بهذه الآيات فى الوجوب ايضا والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص آه (قوله وزعم بعضهم ان الخلف الخ) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحزو حذوهم وفيه جواب آخر (قوله وهو تبديل للقول) بل كذب متعمد بالا جاع واقول لعل مرادهم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بشانه ان يبنى اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) اى من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكره الشارح من الادلة فلا ثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل (قوله اوجب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) حاصله ان التكفير مقيد بالمشية فلا قطع بالوقوع اذا مراد بالكبائر انواع الكفر واشخاصها ومغفرة ما عدا الكفر غير متعينة بالا جاع ولولم يحمل الكبيرة على الكفر لبقى التقييد بلا دليل والتعليق بالا جتماع بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه (قوله والشفاعة) اى المقبولة ثابتة لا يقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كانه

الشارح انما ثبت الجزء الاول اذ يجوز ان يكون استحباب الصغيرة باجمهم ممن يتداركه المشية وان لا يكون والاحصاء ايضا لا يتنافى عفو الكل كالا يتنافى عفو البعض فتحصول الدليلين بخبر جواز العقاب والخصم لا ينكره هذا هو تحقيق الحق فى هذا المقام فدع عنك اراجيف العوام (قوله المراد بالكبائر) تعليل لتقييد بالمشية وحاصله المراد بالكبائر الكبائر ومغفرة ما دونها مقيد بالمشية باجماع الجانبين فلا قطع بالوقوع

(قوله بلا دليل) اذا لاجاع
من الفريقين على عدم تعين
المغفرة في حق الصغار (قوله
لان جزاء الادنى) فيه
ان انسداد باب الخلاص عن
صاحب الادنى وانفتاحه
لصاحب الاعلى لا يخفى عن بعد
(قوله اول عدم الدخول)
فيه تجوز انها اعظم واشد
من الكبيرة كالايحتمل (قوله
لكن لا يدل على انها في حق
اهل الكبار) ربما يقال اقتضاء
المقام توسعهم بما يخصهم على
ان ما ذكره الشارح يدل على
ثبوتها في حق اهل الكبار
(قوله فلملها تقبل بطريق
آخر) كما ان شفع شفيع من
عند نفسه (قوله نعم لو قيل)
حاصله ان ما نحن فيه بصده
ليس كائثال المذكور فافهم
(قوله والى صغيرة المجتنب غير
مفيد) اذ يحوز ان يكون
المفو بالنسبة الى صغيرة غير
المجتنب قيل قد جرى الشارح
ههنا على ما هو المشهور من
عدم قولهم باستحقاق العقاب
بارتكاب

عليه في التلويح فيحرم اهل الكبار بالطريق الاولى لانا نقول
لان الملازمة لان جزاء الادنى لا يلزم ان يكون جزاء الاعلى
الذي له جزاء آخر عظيم ولو سلم فلعل المراد حرمان الشفعية او
حرمان الشفاعة لرفع الدرجة او لعدم الدخول في النار او
في بعض مواقف المحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع
(قوله المؤمنين والمؤمنات) اي الذنوبهم وهي تهم الكبار
(قوله يدل على ثبوت الشفاعة) وعلى انها ليست لرفع الدرجة
لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضي تقيح الحال وتحقيق اليأس لكن
لا يدل على انها في حق اهل الكبار (قوله ولا يقبل منها شفاعة)
ظاهر الآية في اصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل
ان يكون الضمير للنفس الثانية فامعنى ان جاءت بشفاعة الشفيع
لم تقبل منها فلعلها تقبل بطريق آخر (قوله بعد تسليم
دلتها على العموم في الاشخاص) يشير الى منع الدلالة على
عموم الاشخاص واعتراض عليه بان النفس نكرة في سياق النفي
عامة والضمير راجع اليها فيعم ايها ويمكن ان يحجب عنه بانه
لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة
انفية خاصة بحسب الوضع وعمومها على ضروري فاذا قلت
لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع
العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة ووقوعها في سياق
النفي كوقوعها فيه فيعم ايضا لم يعد جدا (قوله يجب تخصيصها
بالكفار) ان قلت كيف تخص بهم وقد سلم عموم الاشخاص
قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادته (قوله فلا معنى
للمفو) عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ثم
والى صغيرة المجتنب غير مفيد تأمل (قوله لا يذبط بالاجاع) لان
جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة يذبط بالاجاع فتعين
الخروج عن الدار وفيه منع ظاهر لجواز ان يراه في خلال العذاب
بالتخفيف ونحوه (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات)
مبنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لا يتناول التروك ثم
انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لكنه

الصغيرة اصل لكن لا يخفى عليك ان تخصيص التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة بالذكر لا وجه له والحق ان مراد الشارح تزيف قولهم ببيان فساد اطلاقهم العفو على ترك

تعذيب التائب وصاحب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا باطل قولهم رأسا (قوله يبطل مذهب الاعتزال) وهوان اهل الكبيرة الغير التائب من المؤمنين مغلد في النار ولو عمل الصالحات (قوله وهذا الدليل الزامي) بناء على انهم يوجبون العدل (قوله لكنه غير مفيد)

اذ يكفيه-م الدوام فافهم (قوله لتقوية العمل) فيه ان التقوية باللام فيما فله ناصب وهذا ليس كذلك فافهم وقيل عليه انما ذكره مثالا لاستشهادا على ان الظاهر ان اللام صلة وانت خير بأنه ليس بشئ اذ لا شك في اولوية ذكر امثال المستشهد به على ان الظ هو الاستشهاد اذ المقام مقامه وكون اللام صلة في الظ مع احتمال التقوية لا ينافي ايضا تلك الاووية (قوله يقينا خاليا) اذ لا شبهة

يبطل مذهب الاعتزال (قوله وقد جعل جزاء للكفر) اى على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامى والاقتصره تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم (قوله مضرة خالصة) قالوا لولا الخلو لم ينفصل عن مضار الدنيا ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد ايضا لكنه غير مفيد ههنا (قوله قد يستعمل في المكث الطويل) لكن خلود الكفار بمعنى الدوام بالاجاع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة (قوله وما انت مؤمن انا) الاولى ان يمثل بقوله تعالى ما تؤمن لك واتبعك الارذلون * لاحتمال ان يكون اللام في لتقوية العمل للتعدية (قوله ان يقع في القلب نسبة الصدق) اى يحصل فيه منسوبة الصدق الى الخبر وشبوته لعم غير اذعان كالسوفسطائى بالنسبة الى وجود المالم فانه يقينا خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) ان قلت يلزمه ان يندرج يقين السوفسطائى ونحوه في التصور وانه بط بالضرورة او لا ينحصر التقسيم قلت له ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان وينع عدم الاذعان للسوفسطائى بقى ههنا بحث وهو ان المعنى المبر عنه « بكرويدن » امر قطعى وقد نص عليه في شرح المقاصد ولذا يكفى في باب الايمان الذى هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطوق يعم الظن بالاتفاق فافهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصراته وسلايد الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه (قوله كان اطلاق اسم الكافر) وقوله نجمه كافر اشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصورة في الظ وفي حق اجراء الاحكام لا فيما بينه وبين الله تعالى

انه تصدر منه تصرفات يتفرع على التعيين لكنه يتمير عند التأمل فافهم (قوله حد الجزم واذعان) قيل هذه الكفاية ايسر للقطعية بل هي التزام لكون الظن الغالب الذى لا يخطر مره

احتمال النقيض من باب الايمان فالمراد بالاذعان هو الانقياد لمقتضى الاعتقاد لا ادراك النسبة واقعة لكن فيها انهم اختلفوا في صحة ايمان المقلد مع ان له جز ما غايته انه يقبل الزوال فالتزام كفاية الظن في باب الايمان بعيد منهم جدا (قوله ذكر في شرح المقاصد الخ) محصور له ان بينهما تداخلا

ورد بمنع اشعار العبارتين بما ذكر ولا يخفى عليك ان كلامه رح مبني على الظ (قوله لا يحتمل السقوط) قديقال هذا خلاف المشهور من استلزام انتفاء الجزاء لانتفاء الكل ويمكن ان يقال هذا في المحتملات وما نحن بصده فن الاعتبارات الشرعية (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون) يعنى ان هذا الجواب لا يساعد مذهب الاشاعرة فاللام للمهدد (قوله واما حال الحضور) اى حال ملاحظة العقل للتصديق قديذهل عن حصوله وقد لا يناء على ان العلم بالشئ لا يستلزم العلم بالعلم ولا ينافيه فافهم (قوله مع انه جزء من مفهوم الايمان) فالاول هذا الجمل لما وجد مؤمن اصلا اذ لو سلم دوام التصديق القلبي في جميع آتات العمر بحسب ملاحظته دائما فلانم ذلك

وذكر في شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذي لا يقارن شيئا من الامارات (قوله ركن لا يحتمل السقوط) ان قلت اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي (قوله التصديق باق في القلب) هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يحتمل ان (قوله والذهول) اى في حال النوم والنفلة انما هو عن حصوله فتلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق واما حال الحضور فليس كذلك بل قديذهل فيما هو قديلا يذهل (قوله حتى كان المؤمن اسما الخ) ولذلك يكنفى الاقرار مرة في جميع العمر مع انه جزء من مفهوم الايمان (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام) ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد وان يكون على وجه الاعلان على الامام وعلى غيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنافانه يكنفى مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة الخ) لدلائلها على ان عمل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزءا منه واما انه التصديق لاساثر ما في القلب فلا اتفاق لان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع بمعنى آخر فلا يقل والالكان الخطاب بالايمان خطا بل بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوي قلت لا نزاع ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المعلق فهو في المعنى اللغوي مجاز وفي كلام الشارع حقيقة والاصل في الاطلاق هو الحقيقة (قوله هل شقت قلبه)

في الاقرار فافهم (قوله لدلائلها على ان محمل) اى دلالة بحسب ظواهرها مع « رد » انه لا دليل على العدول عنها (قوله ولانه خلاف) هذا دليل على ان لا ضرورة الى النقل ولو قدر وجوده واما السابق فدليل على الانتفاء (قوله من المنقولات الشرعية) لا تدافع

بينه وبين ما سبق اذ المراد منقول بالنسبة الى خصوص المتعلق وهو جميع ما جاء به النبي عليه السلام من عند الله تعالى وما ذكر فيما سبق من عدم النقل انما هو بالنسبة الى نفس معناه فافهم (قوله يرد عليه انه يحتمل) اذ لم يذكر الايمان فيه صريحا حتى يحكم بانه يدل بظاهره على كون القلب محله (قوله انما يتيم اذا ضم) قديقال سياق الكلام في مثابة ذلك الضم فافهم (قوله فيرد عليه

النصوص) يعني بعد الضم المذكور وهذا لا ينافي ورودها قبله فافهم (قوله عند الكرامة) ذكرهم لكون السؤال المذكور من قبلهم (قوله في وضع الشرع واللغة) يعني انهم يدعون ان الشارع واهل اللسان اعتبره كذلك في وضع لا انه واجب بتصرف عقلي (قوله اذلا دخل في الاوضاع) دليل للبطلان المذكور (قوله في حق الاحكام) اي الاخرى (قوله المترتبة على الايمان) (قوله من اضمم الانكار الخ) هذه الموصولة مع ساقتها يدل على ان الدال لا يكتفى في ترتيب حكم الايمان وهو النجاة عن الخلود في النار بل يجب فيه وجود المدلول

يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعني معناه الحقيقي عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتيم اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة (قوله حتى لو فرضنا الخ) يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامة مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى انه المعتبر في موضع الشرع واللغة فبطل ما قيل انه اذا اعتبر الدال لدلالته لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول اذ لا دخل في الاوضاع نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام عندهم ايضا قالوا من اضمم الانكار وظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمم الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة (قوله ويسمى مؤمنا لغة) اي يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان فان اماراة الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضب والفرحان ومحوهما وفي المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة ويفهم منه بمؤنة سياق كلامه انه حقيقة في الاقرار ايضا لكنه يخالفه ظاهر كلام القوم اللهم الا ان يقال يدعى وضع آخر (قوله لا يكتفى في الايمان فعل اللسان) لا يقال لهم يحملون مواطاة القلب شرطا لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان

ايضا والموصولة الاخرى انما ذكرت بالتبع وان لم يكن لها مدخل في النرض هنا (قوله كافية في صحة اطلاق) قيل فساد غنى عن البيان لكن عليه دائرة الفساد اذ لا شك في ان من سمع الاقرار من زيد مثلا وحكم بانه مؤمن لا يجب عليه اعتبارا تجوز في اطلاقه هذا لو قصد معنى انه مقر بل قد يريد لمجرد هذا السماع انه مصدق تصديقا قلبيا

حقيقة وبالجملة لو لم يحجز ذلك لانتفى إطلاق المؤمن باعتبار معنى التصديق القلبي إطلاقاً حقيقة على أحد سوى عالم الغيب إذ لا مجال فيه لغير الحكم بالدليل يدل على ما قلنا قول الشارح رح ويجرى عليه أحكام الإيمان ظاهراً الخ إذا جاز ليس على الإقرار الخالي عن التصديق

لا الكرامية ولهذا ذكروا عدم الاستفسار عما في القلب (قوله وإيضاً الاجماع منعقد الخ) رد آخر على الكرامية لا على المص وموافقيه كاتوهم قوله مع القطع بأن العطف يقتضى المغايرة واما عطف الجزء على الكل كافي قوله تعالى • تنزل الملائكة والروح • فتأويل جملة خارجاً لا اعتبار خطابي وكفى بالظاهر حجة (قوله لا تمتنع اشتراط الشيء بنفسه) لان جزء الشرط شرط ايضاً (قوله وهذا) أى كونه زائداً بزيادة ما يجب الإيمان به لا يتصور في غير عصره عليه السلام كذا في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى (قوله ولا خفاء في ان التفصيل ازيد) لنكثره بحسب تكثير متعلقاته من حيث انها يجب الإيمان بها وان لم يتكثره من حيث ذواتها فتأمل (قوله وحاصله انه يزيد الخ) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم ان حاصله هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى فلذا يثاب عليه في كل حين وليس بشئ لان كون الدوام عبادة غير كونه ايماناً فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لان حصول المثل الخ) قد يدفع بأن المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك (قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الإيمان) فرضاً كان أو نقلاً كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الهمداني او فرضاً فقط كما هو مذهب الجبائي واكثر معتزلة بصرة فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان قلت النافل مما يقع جزءاً من الإيمان لا مما شرع

القلبي لو علم ذلك يكفر قطعاً فافهم ايديك الله (قوله لا الكرامية) فلا يمكن منهم ذلك الجملة (قوله رد آخر على الكرامية) دفع توهم يرد هنا بناء على ان المص اعتبر ان الإيمان مجوع التصديق والاقرار فافهم (قوله يقتضى المغايرة) بمعنى ان لا يكون عينا ولا جزءاً (قوله لان جزء الشرط شرط) اذ علة الشرط شرط المشروط (قوله وان لم يتكثر بحسب ذاتها) أى وان لم يتكثر ذلك التفصيل من حيث ذوات المتعلقات وتوضيحه هو ان التفصيل مجوع التصديقات المفصلة المتعلقة بمجموع النسب مفصلة ولا تعدد فيهما بحسب الذات لكن اجزاء مجوع تلك النسب التى هي متعلقات لاجزاء مجوع

تلك التصديقات متكثرة متصفة بانها يجب الإيمان بها فباتصافها بذلك العنوان « من » كان اجزاء التصديقات ايماناً متكثراً بخلاف الإيمان الاجالى اذ لا اجزاء فيه فافهم (قوله غير التصديق بالضرورة) قد يقال يجوز ان يكون المراد ان التصديق اليومى مثلاً يتغير

باعتبار اضافة زمان آخر فافهم (قوله من غير ان يشرع كذلك) يعنى ان الشرع لم يعتبرها جزءاً يوجب انتفاؤه انتفاء الكل بل هى بحيث وجودها وجود جزء وعدمها ليس

بعدم جزء فى اعتبار الشرع (قوله طاعة لا يخرج عنها طاعة) هذا ناظر الى من يدخل النوافل واما قوله او واجب كذلك ناظر الى من يخرجها فالواجب بمعنى الفرض (قوله فمدول عن الظ)

قد يتوهم عدم الفرق بناء على ان تحصيل النظر لا يتصور بدون النظر لكن لا يخفى عليك ان المكلف به فى الاول هو الاتصاف بالايان غاية انه موقوف على النظر وفى الثانى هو النظر الا انه يستلزم ذلك الاتصاف (قوله صدق النبى بقة)

الظ ان المراد وقوع الاعتقاد بصدقه فبلى هذا يكون تحصيله اختياراً من باب تكليف ما لا يطاق ضرورة استحاله تحصيل الحاصل سواء كان

جزأ و كذا بعض الفرائض قد يقع فرضاً فيقع جزءاً من غير ان يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها فى الصلاة وايضا قد يمتنع بعض انواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكاة عن الفقراء او بعض افرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة بل يمكن ان لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل ان يجب عليه شئ وبه يعلم ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة او واجب كذلك فتدبر (قوله وبهذا الاعتبار) اى باعتبار التحصيل فان التكليف بالشئ بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا فى مقولة الفعل واما جعل التكليف بالايان تكليفاً بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجاعاً وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظرى مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولذا قد يعتد نقيضه عند الفلة عن النظر الذى هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما فى شرح المواقف (قوله ولا يكفى المعرفة) فن شاهد المعجزة فوقع فى قلبه صدق النبى عليه السلام بقة يكون مكلنا بتحصيل ذلك اختياراً فحينئذ حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقيني الذى يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فيكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقاً عنده فان قلت يلزم ان يكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصوراً عنده قلت التصديق الايمانى عنده نوع من التصديق الميزانى وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا هو توجيه كلام بعض المتأخرين

بالاختيار اولاً فان قلت يجوز ان يراد وقوع تصور الصدق قلت فما تقول فيمن اعتقد بقة الله الا ان يقال انه مكلف بتحصيل النظر الموجب لذلك الاعتقاد وان حصل الموجب قبل وفيه ما فيه فافهم (قوله من التصديق الميزانى) اذ هو اعم مما

حصوله بالاختيار او لا ولا يعانى
هو النوع الثانى (قوله وليس
بمختار عند الشارح) لانه جعل
التصديق الايمانى فيما سبق
نفس التصديق الميزانى
(قوله وانما قلنا كذلك) يعنى
تقديره المضاف وتقييده
المستثنى منه بكونه من
المؤمنين (قوله لئلا تم كلمة من)
اذ هى بيان للبيت (قوله
اعترض عليه) محصولة
تجويز عموم المستثنى منه
لكن لا يخفى عليك ان وضع
المظهر موضع المضمهر هنا
يؤيد الاتحاد لانه يوجب
القطع (قوله من سعى فى علم
الكلام) مع انه غير العلم
الشرعى فى المفهوم واخص
منه (قوله عن الآخر) اى
عن موصوف الآخر فافهم
(قوله اى فيما ارسل)
اوله به لان الامر من مقولة
الانشاء (قوله والاولى)
وجه الاولوية عدم اشعار
التباير بوجه من الوجوه
(قوله تحقق مدلوله اى
المعتبر فى الشرع) (قوله
معارضة فى المقدمة) وهى
صغرى قياس الاتحاد القائلة
ان الاسلام عبارة عن
التصديق القلبي وتوضيحه

وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله
المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعنى ان الاسلام
هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصديق
بجميع ما جاء به النبي عليه السلام في اذعان الايمان والترادف
يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل (قوله ويؤيده)
اى الاتحاد قوله تعالى . فوجدنا فيها غير بيت من المسلمين
• اى لم نجد فى قرية لوط احدا من المؤمنين الا اهل بيت
من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها
وليلام كلمة من واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف
على الاتحاد كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض
النخلة وقد يستدل بقوله تعالى . ومن يتبع غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه • والايمان يقبل من طالبيه ويرد عليه
انه ليس المراد غير الاسلام فى المفهوم وهو ظ فيحتمل ان
يكون الاسلام اعم فاذا قلت من سعى فى غير العلم الشرعى
فقد سهى لست تحكم به ومن سعى فى علم الكلام (قوله
وبالجملة الخ) تصوير للمدعى يعنى المراد بالوحدة عدم
حجة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف
والتساوى ويثبت بكل منهما قوله فيما اخبر من او امره
اى فيما ارسل ولك ان تقول الامر بالشئ يتضمن الاخبار
عن وجوبه مثلا (قوله والاسلام هو الخضوع والانقياد
لاواهيته) فهو تصديق خاص بأن الله تعالى الحق وذا
يستلزم التصديق بسائر احكامه فينبهنا تباير ظاهر (قوله وهو
فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر) والاولى ان يقال قواهم
اسما لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا يصح ان يقال ولكن قولوا
آمنّا (قوله فان قيل قوله عليه السلام الخ) هذا معارضة
فى المقدمة كان الاول معارضة فى المط اعنى الاتحاد وقد يقال
اذا شرط فى الشهادة مواطاة القلب كما هو الحق بدل الحديث
على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤال على
المشايع وايس بشئ لان مراد المشايخ عدم الانكشاف

ان دالكم وهو قول الشارح لان الاسلام هو الخضوع الخ وان دل على انه عبارة عن التصديق لكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد الخ لدلالته على انه

هو الاعمال فعلى هذا ان المذكور

في الشرح داليل المقدمة المطوية لا المقدمة نفسها كما لا يخفى فان قلت فالحاجة الى هذا التوجيه قلت لولم يحمله السؤال معارضة لكان جوابه كلاما على السند وهو ليس من دأب المناظرة (قوله عن توجيه الكلام الخ) اذ هو ليس باعتراض على المشايخ بل على من وحدهما مفهوما (قوله فلا يرد) وجه عدم الورود هو انه لما اريد بالسعادة في بطن الام السعادة عند الختم كان الاتصاف بهاء عند تحققه لا قبل والمشارك المقدر موته على الايمان لم يحصل لذلك عند الاشراك (قوله اي ترجح جانب الوقوع) يريد ان الحكمة وان اوجبه عقلا لكن رعاية وجهها ليست من الواجبات العقلية على الله فلا توصله الى حد الوجوب (قوله يرد

من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال على ان فيه غفولا عن توجيه الكلام (قوله وذهب بعض المحققين الخ) حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة امر خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشیطان فمند الجزم بحصوله لأمن من أن يشوبه شيء من منافات النجاة من غير علم بذلك قال في شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع (قوله بناء على ان العبارة في الايمان والكفر الخ) يعني انه المنجى والمردى لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قولهم السعيد من سعد في بطن امه ان السعادة اعتد بها من علم الله انه يتختم له بالسعادة كذا في شرح المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم ان يكون المشرك مؤناسا به بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا محتتمل السقوط (قوله بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه) اي ترجح جانب الوقوع وتخرج عن حد المساواة كاستقامة احد الطرفين مع قرينه وأمنه ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية في الترك فلا ترجيح والحق ان كلام المتن مستغنى عن هذا توجيه (قوله وما ارسلناك الا راحة للعالمين) فانه عليه السلام بين امر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يتهد به دايته ولم ينتفع برحمته وقديوجه كونه عليه السلام راحة للكافرين بانهم آمنوا بدعائه عن الخسوف والمسخ وانت خبير بانه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله وهى امر يظهر الخ) قيل لا بد من قيد موافقة الدعوى احتراز اعن مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب واجيب بان ذكر التحدى مشعر به لانه طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون الموافقة وقد مر في صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكره (قوله على انه قد اسرونى) اما الامر

عليه (قيل عليه ان الحكمة بالضرورة يقتضى الارسل البتة وانت خير بان دعوى الضرورة في محل النزاع التزام للانحسام (قوله لا يناسب الخ) اذ السوق ابيان

نفعه عليه السلام من حيث رسالته
(قوله والحق الخ) قيل الجواب
ان المفهوم من الكتاب في
حق آدم هو استماع الكلام
المنظوم والمراد في غيره
هو القاء المعنى الروح
في القطة والاول من
خصائص الانبياء دون الثاني
لكن لا يخفى ان كلام
جبرائيل عليه السلام مع
صريم رض صريح في الكتاب
وذكر ايضا ارسل الى
ام موسى عليه السلام ملك
على وجه النبوة فاخترهما
شئت من الجوابين واعلم به
(قوله بالفتح) اي بفتح
الكا (قوله لانتهاه
علته) وهو عدم الرغبات في
الاموال لقرب الساعة
(قوله ماسوى الكذب
الخ) فالكذب في غير
التبليغ داخل فيه (قوله
والكلام في الصدور) قيل
جواز الصدور يستلزم جواز
الظهور عادة ولا يخفى
ان الاستلزام العادي لا يستلزم
الايجاب العقلي

فهو وقوله تعالى اسكن انت وزجك الجنة . واما انتهى فهو
قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة . هذا لكن ذكر في المواقف
والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة
ولا امة له هناك نعم بر دان يقال لم لا يكتفى ان يكون حواء امة مسلمة
له في الجنة (قوله لم يكن في زمينه نبي) فيكون الامر بلا واسطة
فيكون وحيا وفيه تأمل لانه قد امرت ام موسى عليه السلام
بلا واسطة بقوله تعالى ان اقذفه في التابوت . وام عيسى
عليه السلام كذلك بقوله تعالى وهزه اليك بجذع النخلة*
والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل
التبليغ وامر آدم كذلك (قوله وقد يستدل ارباب البصائر)
مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واطهار المعجزة على
التعيين والاجال ومبنى الاستدلال الثاني على انه اكمل
بالفتح على وجه لا يتصور في غير النبي عليه السلام ومبنى
الاستدلال الثالث على انه مكمل بالكرس على ذلك الوجه
ايضا وليس في هذين الوجهين ملاحظة التحدى واطهار
المعجزة (قوله لكنه يتابع محمدا عليه السلام) ومارون من
ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اي يرفعها عن الكفار
ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا
فوجهه انه عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم وقت
نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء من شريعتنا على انه
يحتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كافي سقوط
نصيب مؤلفة القلوب (قوله على تقدير اشماله على جميع
الشرائط) مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم
الظمن (قوله واما عدم افعال الجاع) اي الكذب عمدا فيما يتعلق
بامر الشرائع بطا جاعا ذلوا جازا بطل دلالة المعجزة وهو مح
وهكذا في السهو وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تمده اليه
واما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة (قوله
وفي عصمتهم عن سائر الذنوب) يعني به ماسوى الكذب
التبليغ (قوله والعقل وهو مذهب المعتزلة) قالوا صدور الكبيرة

والكلام فيه على ان التأدية الى النفرة حال وقوع الظهور لاحال جواز (قوله باعلام من الله)
 قيل فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها لكن لا يخفى عليك ان عدم وجوب العصمة

لا ينافي الاعلام بلا وجوب
 وما يقال من ان كثير امن
 الانبياء قتل ولم ينقل منهم
 اظهار الكفر ففيه ان المقتل
 لا يوجب الخوف عند الدعوة
 لجواز حصول استيلاء الكفار
 بعدها مع الامن عندها فافهم
 (قوله اى بطريق صرف

النسبة) يعنى ان المراد من
 الصرف عن الظاهر هو هذا
 لامطابق الصرف والالكان
 ذكر غيره من ترك الاولى
 والكون قيل البعثة لغوا
 لدخوله فيه فالصروف
 مصروف فافهم (قوله
 بحمل العام) يعنى يجوز ان
 يراد بالصرف عن الظ ما
 عدترك الاولى والكون
 قبل البعثة (قوله فيه منع
 اى بحسب الظ فافهم) (قوله
 وفيه ما فيه) لجواز ان يراد
 خلاف التبادر (قوله فقطف
 التفاوت الخ) قيل المراد بالتعدد
 التكثر الى العدد وبالتفاوت
 الرجحان فى البلاغة وغيرها
 لكن لا يخفى عليك ان ذكر

يؤدى الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوات الاستصلاح
 والغرض من البعثة ويرد عليه ان الفساد فى الظهور والكلام
 فى الصدور (قوله اظهار الكفر تقية) اى خوفا لان اظهار
 الاسلام القاء النفس فى التهلكة وزد بانه يفضى الى اخفاء
 الدعوة الكلية اذ اولى الاوقات بالتيق وقت الدعوة وايضا
 بدعوة ابراهيم وموسى عليهم السلام فى زمن عمرو و فرعون
 مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك فى
 بعض الصور باعلام من الله (قوله فصراف عن ظاهره) اى
 طريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه
 صرف عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر بحمل العام على
 ماعدا الخاص المقابل له (قوله ولا شك ان خيرية الامة)
 فيه منع لجواز ان يكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم
 ووفور عقولهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم (قوله لانه
 لا يدل الخ) قديقال المراد بأولاد آدم فى العرف هو نوع
 الانسان وهو المتبادر ايضا وفيه ما فيه وقد يوجه ايضا بأن
 فى اولاده من هو افضل منه نوح او ابراهيم او موسى
 او عيسى عليهم السلام على اخلاف الاقوال وفيه ضعف
 ايضا اذ قد قيل بأن آدم هو الافضل لكونه ابا البشر والاولى
 ان يستدل بقوله عليه السلام انا اكرم الاولين والآخرين
 عند الله ولا فخر (قوله بدليل صحة استثناءه) اذا الاصل
 فى الاستثناء هو الاتصال وايضا لو لم يندرج فى الملائكة
 لم يتناول امرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن امر به وقد
 يجاب بأن امر الاعلى يتضمن الادنى بلا مربية (قوله صح
 استثناءه منهم تغليا) فح يكون الامر بالسجدة لجماعة
 فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليا (قوله وهو

التفاوت يعنى عن ذكر التعدد وان لم يكن احدهما عين الآخر والتشنع عليه بانه بيد من التفسير
 ولا شك فى انه غفول او تزوير (قوله والاو انسب الخ) يعنى ان المراد هنا وحدة الدال

في الاتصاف بأنه كلام الله
لاوحدة المدلول ببناء
على ان التشبيه للتوضيح
ولا فرق في وضوح وحدة
مدلول هذا وذلك وعدمه
لكن الاقرب ان يراد هنا
وحده المدلول ايضا
والتشبيه لما مر ذكرها
في بحث الكلام (قوله وقيل
سماها الخ) يعني اطلق الرؤيا
على المعراج على زعمهم
(قوله ومرة بروحه) وذكر
ذلك في بعض التفاسير (قوله
بل هي سنة الخ) قديزم
الارهاص الى الكرامة
الاستدراج الى الاهانة
(قوله امتحانا الخ) فيكون
معجزة معلومة له لكن المتبادر
من الآية ان لا علم له (قوله
من الظروف الزانية الخ)
يعني انها على الاكثر ظرف
رمضاة الى الجملة (قوله
متجيبا لانكارا

واحد) اى متحد من حيث انه كلام الله وان تفاوت
من حيث خصوصيات النظم المقروفة طفت التفاوت على
التعدد قريب من العطف الفسيى ولك ان تقول كلها
كلام الله تعالى اى دال عليه فمعنى الوحدة ظ و لاول
انصب لقوله كما ان القرآن كلام واحد (قوله اى ثابت بالخبر
المشهور) يفهم منه ان المعراج الى السماء ايضا مشهور ومأثرت
بطريق الآحاد هو خصوصية ماله به من الجنة وغيرها (قوله
واجيب بأن المراد الرؤيا بالعين) وقد يجاب ايضا بأن المراد رؤيا
هزيمة الكفار في غزوة بدر وقيل هي رؤيا انه سيدخل مكة
وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالى ان شركائى
(قوله والمعنى ما فقد جسده) والاولى ان يجاب بأن المعراج
كان مكررا مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضى الله
عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجا) ان وافق
غرضه والاسمى اهانة كاربى ان مسيلة الكذاب دعى
لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء
وقديظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخذيلهم من الحن
والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة
ومعونة واهانة وفيه نظر بل هي ستة بضم الارهاص
والاستدراج (قوله وايضا الكتاب ناطق الخ) ان قيل الاول
ارهاص لنبوة عيسى او معجزة لذكرا عليه ما السلام والثانى
معجزة لسلامان عليه السلام قلنا نحن لاندعى الا ظهور امر خارج
عن بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا
تسميتها ارهاصا او معجزة لنبى هو من امته وسياق الآيات يدل
على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن
لذكرا عليه السلام علم بذلك والا لما سأل بقوله انى لك هذا كذا
في شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست
من محل النزاع والا فالنزاع لفظى ولا يحنى فساد على ان سؤال
ذكرا ياحتمل ان يكون امتحانا للمعرفة مرصم (قوله بينا رجل الخ)
اعلم ان بينا بألف الاشباع وبينباء المزيدة من الظروف الزمانية

اللازم. الاضافة الى الجملة الاسمية وفيها معنى المجازاة فلا بد لهما
 من جواب فان تجرد عن كلمتي المفاجأة فهو العامل والافعال العامل
 معنى المناجأة في تلك الكلمتين (قوله فقال الناس الخ) اى عند
 حكاية النبي عليه السلام هذه القصة التي سمعها من الملك قال
 الناس متعجبا بقرعة تكلم اى تتكلم بحذف احدى التائين فقال
 عليه السلام آمنت بهذا اى صدق الملك فيما سمعت منه من تكلم
 البقرة (قوله اشار الى الجواب بقوله الخ) حاصله ان الاشتباه
 عند ادعاءه الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه مدين ومقر
 برسالة سوله وعند عدم الادعاء الاشتباه لانه كرامة لدوم معجزة
 لرسوله وقد سبق في صدر الكتاب عد الكرامة معجزة انما هو
 بطريق التشبيد لا شرا كهمافي الدلالة على حقيقة دعوى النبوة
 فتذكر (قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء) قال عليه السلام
 والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
 على احد افضل من ابي بكر رضى الله تعالى عنه ومثل هذا السوق
 لاثبات افضلية المذكور ربه يظهر ان ابا بكر افضل من سائر
 الامم اينما (قوله اراد البعدية الزمانية) يرد عليه انه ان
 اراد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه
 السلام وان اراد بعد بعثة نبينا ينبغي ان يخص النبي عليه السلام
 وعلى كلالا قد يرين لم يفد التفضيل على سائر الامم (قوله لا بد
 من تخصيص عيسى عليه السلام) وكذا ادريس والخضر
 والايلاس عليهم السلام اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى ان
 اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والايلاس
 في الارض وعيسى وادريس في السماء (قوله لم يفد التفضيل
 على السابمين) اى صراحة والا فالعجوبة افضل منهم
 والافضل من الافضل افضل ولذلك قال سابقا والاحسن
 (قوله على هذا وجدنا السلف) اى اكثر اهل السنة وقد
 ذهب البعض الى تفضيل على على عثمان والبعض الآخر
 الى التوفيق فيهما (قوله فالوقت جهة) لان قرب الدرجة
 وكثرة الثواب امر لا يعلم الا باخبار من الله تعالى ورسوله

قوله بطريق التشبيه الخ)
 لعدم صدق تعريف المعجزة
 عليها (قوله وان اراد بعد بعثة
 الخ) قد يقال المراد الثاني لكن
 البعدية يجوز ان يعتبر ظرفا
 لحصول الفضل لا لوجود
 البشر وفضله عليه السلام
 حاصل حين البعث لا بعده فعلى
 هذا لا حاجة الى تخصيص
 عيسى عليه السلام وغيره واما
 افضاليته على سائر الامم فستفادة
 من افضليته على الافضل منهم
 فافهم فأن نفيس (قوله وقد
 تواتر الخ) المقصود منه ذكر
 مناقبه لا الاشارة الى كونه
 افضل من عثمان رضى الله
 عنه ويحتمل هذا وما قبله
 يأباهما قوله عليه السلام ثم
 يصير ملكا غفوضا فافهم

والاخبار متعارضة واما كثرة الفضائل فما يلم يتبع الاحوال
وقد تواتر في حق علي ما يدل على كثرة عيوب مناقبه ووفور
فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات (قوله
قد اجتمعوا يوم ترفى) بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور
ان ابا بكر رضى الله عنه خطب حين وفاته عليه السلام وقال
لا بد لهذا الدين من يقوم بدفعواوا نعم لكن ننظر في هذا الامر
وبكر والى سقيفة بنى ساعدة اى اتوا بكرة (قوله بل عن خطأ
في الاجتهاد) فان معاوية واحزابها بغوا عن طاعته مع اعترافهم
انه افضل اهل زمانه وانه الاحق بالامامة منه بشبهة هي ترك
القصاص عن قتلة عثمان رضى الله عنه (قوله ولعل المراد
ان الخلافة الكاملة) ويحتمل ان يراد الخلافة على الولاى يكون
ثلاثين (قوله لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه
الحديث) فان وجوب المعرفة يقتضى وجوب الحصول
وهذه الادلة لمطلق الوجوب واما انه لا يجب علينا عقلا ولا
على الله تعالى اصلا فليطلان قاعدة الوجوب على الله والحسن
والقبح العقليين وايضا للوجوب على الله لما خلا الزمان عن الامام
والهيئة بكسر الميم بناء النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلين
كونها على طريق اهل الجاهالة وخصلتهم وقديقال المراد ههنا
بالامام هو انبي قال الله تعالى لابراهيم . انى جاءك للناس
اماما . وذلك بالنبوة (قوله فيعصى الامة كلهم) لان ترك
الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة
وقد يجب عنه بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرته واختيار
لا عن عجزه واضطراره فلا اشكال اصلا (قوله مع عدم القطع
بمعصيته) يرد عليه ان الشرط هو المعصية لا العلم بالمعصية
وعدم القطع انما ينفي الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد
وعدم قطع اهل البيعة غير معلوم (قوله فخير المعصوم
لا يلزم ان يكون ظالما) ان قلت حقيقة المعصية كاذكره عدم
خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير

(قوله وقد يجب الخ) وفيه
ان لا فائدة في تكليف ما في
عجز الاتيان فالاولى جواب
الشارح رح (قوله وعدم
العدم وجود) وهو الخلق
(قوله ثم الظلم المطلق) اى
المذكور بلا قيد المحمول
على الكمال والافطلاق الظلم
يتناول القسمين التعدى على
الغير والعصيان (قوله وقد
يجب ايضا) هذا هو الموافق
لمساروى من انهم اختاروا
واحد منهم (قوله على ان صيغ
الافعال الخ) يعنى ان الدلالة
على امر آنى ليست بمختصة
بلقطة ينال فافهم (قوله قالوا
الخ) وايضا قوله تعالى لا ينال
عهدى الظالمين

المعصوم ظالمات معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان مآلها
وغايتها ذلك وامام تعريفها فهي ملكة اجتناب العاصي مع
التمكن منها وقديعير عن الملكة بالاطف لحصولها بمحض
لطف الله وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم
ان يكون عاصيا بالفعل ثم ان الظلم المطلق اخص من المعصية
لانها التعدي على الغير وقديعير ايضا يجوز ان يراد بالامه
في الآية عهد النبوة على ما هو رأي اكثر المفسرين (قوله
لا يزال المحنة) اي التكليف يسمى به اذ بها يتمن الله تعالى عباده
ويبلوهم ايمهم احسن عملا (قوله قلنا غير الجائز هو نصب الخ)
وقديعير ايضا بان معنى جعل الامامة شوري ان يتشاوروا
فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا النصب
ولا التمين وحينئذ لا اشكال اصلا (قوله لا يزول الامام
بالفسق لا يقال بل ينزل لقوله تعالى . لا ينال عهد الظالمين .
فان النيل بمعنى الوصول وهو آني ابتداء وزمانى بقاء لا نأقول
الوصول بمعنى المصدر امر آني لابقائه وانما الباقي هو
الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو
الاول على ان صيغ الافعال للحدوث فليتأمل (قوله ولان
العصمة ليست بشرط ابتداء) يرد عليه انه ان اريد بالعصمة
ملكه الاجتناب فلا تقرب اذا المطلوب ان لا يشترط عدم
الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراط ابتداء ممنوع قالوا
يشترط العدالة في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين
ولا يوثق او امره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصد الخ) اعلم
ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس
في باب الامامة اعتقادات فاسدة ومات فرق اهل البدع
والادواء الى تعصبات باردة تكاد تقضى الى رفض كثير
من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدرح في الخلفاء
الراشدين الحقت تلك المباحث بالكلام وادرجت في تعريفه
عونا بقاصرين ووصونا للائمة المهديين عن مطاعن المبتدعين
(قوله ولا نصفه) هو مكيدال مخصوص فالضمير لاحدهم

وقديجي بمعنى النصف فالضمير للمد (قوله فحجي احبهم) اى
 فاحبهم بحجتي بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بى
 وهكذا قوله فيبغضى ابنهم (قوله فلما انه الخ) هذا انما يتم
 فى خصوصيات الاشخاص وامافى الطوائف المذكورة
 بالاوصاف كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج
 فلا بل ترتيب اللعن على الوصف يدل على انه المناط (قوله
 ولا يبالغ ولى درجة الانبياء) والاولى ان تذكر فى مباحث
 النبوة لانه من مقاصد الفن (قوله فعنا انه عصمة من الذنوب)
 او معناه انه وافته للتوبة الخالصة والتائب يكن لا ذنب له (قوله
 لا يقال هذه ليست من النص) اعلم ان اللفظ اذا ظهرت منه المراد
 فان لم يحتمل النسخ فحكمه والا فان لم يحتمل التأويل ففسر والا
 فان سيق لاجل ذلك المراد فنفس والا فظاهر وان خفى فان
 خفى اما رض خفى وان خفى لنفسه وادرك عقلا فشكل او نقلا
 فمحتمل او لم يدرك اصلا فتشابه (قوله اذ ثبت كونها معصية
 بدليل قطعى) ولم يكن المستحيل ما ولا فى غير ضروريات
 الدين فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع
 كفرهم هذا فى غير الاجماع القطعى متفق عليه واما كفر منكره
 فغيره خلاف (قوله موافقة للحكمة) اى فى حد ذاتها مع قطع
 النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف
 تلك الحال وامامثل حرمة الخمر بالحكمة فيه ليست ذاتية
 فتخفى خلافه يحتمل ان يكون ارادة تبديل حال الاشخاص
 والازمان (قوله فان قيل الجزم بان العاصى يكون فى النار ياس)
 اى على تقدير كون الجازم عاصيا وقس عليه انما (قوله لو من
 قواعد اهل السنة الخ) معنى هذه القاعدة انه لا يكفر فى المسائل
 الاجتهادية اذ لا نزاع فى تكفير من انكر ضروريات الدين ثم
 ان هذه القاعدة للشيوخ الاشعرى وبعده من متابعيه واما البعض
 الآخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة فى بعض
 المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل (قوله ومطالعة
 علم الزيب) اى اطلاعه فلا ينافى ان يكون بالقاء الجن (قوله ان له

دليل على تقدير ان يراد بالعهدة
 الامامة (قوله مكى الى مخصوص
 اصغر من المد) قوله على انه
 المناط (فجاز اللعن على من
 اتصف بتلك الاوصاف
 لكن بالاعتين شخص فافهم
 (قوله لانه من مقاصد الفن)
 اجيب بانه لو سلم فلا يجب
 خروج جيع ما ذكر بعد الفراغ
 من المقاصد عن الفن لكن
 لا يخفى عليك انه لا يرفع
 الاولوية اذ لا منع من الذكر
 اثناء المقاصد (قوله واما
 كفر منكره) اى منكر
 الاجماع وهو النظام والشيعة
 وبعض الخوارج قالوا بعدم
 بحجية الاجماع مطلقا (قوله
 على تقدير كون الجازم عاصيا)
 لا بد من هذا القيد هنا اذ جزم
 غير العاصى ليس ببأس
 (قوله وفيه بحث) فان قلت

قال تعالى في آية أخرى فانك
من المنظرين الآية بفاء
التعقيب فدلّت على الاستجابة
قلت هو بحث آخر والكلّام
ههنا على ما في سورة الاعراف
فافهم (قوله غير هذا ارفق
الخ) لعل دلالة على عدم
اصابة داود عليه السلام غير
خفية على من فهم ان لارفق
في فتياه الابجانب واحد
وان تعبير ابنه عليه السلام
بصفة الفضيل تأدب ظاهر
فافهم (قوله والبحث
في الاجتهاديات) فيجوز
تعدد الحكم فيها (قوله
فغير مسلم) قد نختار
الشق الثاني وثبت عدم
الفرقة فيما بين الاشخاص بأن
كلا من المجتهدين لا يجوز
اختصاص ما أدى اليه اجتهاده
من الحكم به بعض الاشخاص
دون بعض مع تنافيهما
فرضا كما لا يخفى (قوله لكن
الثاني اولى) قيل لا فضل
لجميع آلهما على ما عدا رسل
الملائكة فالاولى الاول
وجوابه ان اضافة الآل
للعهد فالمراد مؤمنوهم فقط
فلا غبار في كلامه (قوله
صفات فاضلة) كالاخلاص

رثيما من الجن) قال في الصحاح يقال بهرئ من الجن اي مسيس
قالهني انه لعلقا وقربا من الجن ورئ على وزن فعيل (قوله
وتابعة) بالنصب عطف على رثيما وهو اسم لقرين من الجن (قوله
قال انك من المنظرين) وهذا اجابة وفيه بحث لجواز ان يكون
اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى السابق دعا ولم
يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر في امور الدنيا ولا يستجاب
في امور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث
(قوله اسيد الغفاري) بفتح الهمزة وكسر السين المهملة
والغفاري بكسر الغين المعجمة (قوله خسف بالمشرق)
خسف المكان ذهابه وغوره الى قعر الارض (قوله والضخير
الحكومة والفتيا) هي بضم الفاء اسم كالفتوى وهما معنى
واحد روى ان غم قوم افسدت ليل ازرع جماعة فحكم دواود
عليه السلام بالنفم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام
وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو ان
يدفع الحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود الى الهيئة
الاولى ويدفع الشاة الى اهل الحرث ينتفعون بهائم يترادون
فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك واعترض
على هذا الدليل بان لا يمكن ان يكون التخصيص لكون ما فهمه
سليمان احق كما يشعر به غير هذا ارفق (قوله وقد اجتهادوا على
ان الحق الخ) اعترض عليه بان الاجماع في الحكم الغير الاجتهادي
والبحث في الاجتهاديات فلا تقرب على ان القياس عند
الخصم مثبت لا مظهر (قوله لا تفرقة الخ) واعترضوا عليه بانه
ان اريد التفرقة بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي فلا تقرب
وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اولى المسئلة
(قوله فلوجوه الاول ان الله امر الملائكة الخ) الوجهان
الاولان يفيدان تفضيل رسل البشر اذا قائل بالفصل بين آدم
وغيره لا تفضيل العامة (قوله وقد خص ذلك بالاجماع الخ)
فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء فيفيد

وقوة العقيدة وعدم
الفتور عن التسبيح آناء
الليل واطراف النهار
(قوله في حق الانبياء)
اذهم على هذه الصفات
(قوله يظهر ان هذا الوجه)
اي الوجه الرابع هذا آخر
ما اورده من الكلام والحمد لله
على التمام وعلى رسوله السلام
وآله الكرام وصحبه العظام
قد وقع الفراغ من جمعه
وتأليفه ليلة السبت قبل
العشاء الثامنة عشر من شهر
رجب المرجب المنتظم
في سلك شهور سنة تسع
واربعين وتسعمائة من الهجرة
النبوية والحمد لله وحده

٢٢

٢

تفضيل الرسل فقط وامان يخص من العالمين رسل الملائكة
فيفيد تفضيل الرسل والمامة على عامة الملائكة لكن
الثاني اولى اذ من قواعدهم ان حل اللفظ الاخير على
المجاز اولى من حل الاول كيلا يكون كنزع الخلف قبل
الوصول الى شط النهر (قوله اشق وادخل في الاخلاص
فيكون افضل) وقد قال عليه السلام افضل الاعمال اجزها
ان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات فاضلة
يضمحل فضل العمل في جنبها قلت هذا الادعاء
مما لا يقبل في حق الانبياء وبديظهر ان هذا
الوجه ايضا يفيد تفضيلهم فقط
ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء
والله ذو الفضل

العظيم

٢

— من العقائد لعمر النسفي رحمه الله تعالى —

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ —

قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية واسباب العلم الخاق
ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل فالحواس السمع والبصر والشم والذوق
واللمس وبكل حاسة منها توقف على ما وضعت هي له والخبر الصادق على نوعين احدهما الخبر
المتواتر وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وهو موجب للعلم
الضروري كالعلم بالمدلول الخالية في الازمنة الماضية والبدان النائية النوع الثاني خبر الرسول
المؤيد بالعبارة وهو موجب العلم الاستدلالي والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة
في التيقن والثبات اما العقل فهو سبب للعلم ايضا وما ثبت منه بالبدهة فهو ضروري كالعلم بان كل
شيء اعظم من جزئه وما ثبت بالاستدلال فهو كسبي والالهام ليس من اسباب المعرفة بصفة الشيء
عند اهل الحق والعالم بجميع اجزائه محدث اذ هو اعيان واعراض فالاعيان ما يكون له
قيام بذاته وهو اما مركب وهو الجسم او غير مركب كالجوهر وهو الجزء الذي لا يتجزى
والعرض ما لا يقوم بذاته ويحدث في الاجسام والجواهر كالاوان والاكون والطعوم
والروائح والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم القادر الحي العليم السميع البصير
الشأن المريد ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصور ولا محدود ولا معدود
ولا متبعض ولا متجز ولا متركب ولا متناه ولا يوصف بالمثبية ولا بالكيفية ولا يتمكن
في مكان ولا يجري عليه زمان ولا يشبهه شيء ولا يخرج من علمه وقدرته شيء وله صفات
ازلية قائمة بذاته وهي لاهو ولا غيره وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر
والارادة والمشيئة والفعل والتخليق والترزيق والكلام فهو متكلم بكلام هو صفة
له اذلية ليس من جنس الحروف والاصوات وهو صفة منافية للسكوت والآفة والله
تعالى متكلم بها امرناه بخبر القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب
في مصاحفنا محفوظ في قلوبنا مقروء بالسنتنا مسموع بأذاننا غير حال فيها والتكوين

صفة لله تعالى ازلية وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده وهو غير المكون عندنا والارادة صفة لله تعالى ازلية ورؤية الله تعالى جائزة في العقل واجبة بالنقل ورد الدليل السمي بإيجاب رؤية الله تعالى في دار الآخرة فيرى لافي مكان ولا على جهة ومقابلة واتصال شماع وثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايان والطاعة والعصيان وهي بارادته ومشيته وحكمه وقضيته وتقديره. وللعباد افعال اختيارية يشاؤون بها ويماقبون عليها والحسن منها برضاء الله تعالى. والاستطاعة مع الفعل وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل ويقع الاسم على سلامة الاسباب والآلات والجوارح وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان وما اشبهه كل ذلك مخلوق الله تعالى لاصنع للعبد في تخليفه والمقتول ميت باجله والموت قائم باليت مخلوق الله تعالى والاجل واحد والحرام رزق وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما ولا يتصور ان تأكل انسان رزق غيره والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى * وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين وتنعيم اهل الطاعة في القبر وسؤال منكر ونكير ثابت بالدلائل السمعية والبصية حق والوزن حق والكتاب حق والسؤال حق والحوض حق والصراط حق والجنة حق والنار حق وهما مخلوقتان موجودتان باقيتان لاتفتيان ولا يفتنى اهلها والكبيرة لاتخرج البعد المؤمن من الايمان ولاندخله في الكفر والله تعالى لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويجوز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة اذالم يكن عن الاستحلال والاستحلال كفره والشفاعة ثابتة للرسول والاخيار في حق اهل الكبائر. واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار والايمان هو التصديق بما جاء من عند الله والاقاربه فاما الاعمال فهي تتزايد في نفسها * والايمان لا يزيد ولا ينقص. والايمان والاسلام واحد واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله. والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته. وفي ارسال الرسل حكمة وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدين والدنيا

وايدهم بالمعجزات الناقضات للمعادات واول الانبياء عليهم السلام آدم وآخرهم
 محمد عليهما السلام وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث والاولى ان
 لا يقتصر على عدد في التسمية وقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم
 نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج منهم من
 هو فيهم وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى صادقين ناصحين * وافضل الانبياء محمد
 عليه السلام * والملائكة عباد الله العاملون بامرهم ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة والله
 تعالى كتب انزلها على انبياء وبنين فيها امره ونهيه ووعدته ووعيده * والمعراج لرسول
 الله تعالى عليه السلام في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق
 * وكرامات الاولياء حق فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة الاولى من قطع المسافة
 البعيدة في المدة القليلة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة والمشي على الماء
 وفي الهواء وكلام الجمل والعجماء او غير ذلك من الاشياء ويكون ذلك معجزة للرسول
 الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها انه ولي ولان يكون وليا لا
 وان يكون محققا في ديانتهم وديانته الاقرار برسالة رسوله * وافضل البشر بعد نبينا
 ابو بكر الصديق ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذى النورين ثم على رضى الله تعالى عنهم
 وخلافتهم على هذا الترتيب ايضا والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة والمسلمون
 لا بدلهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم
 واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات
 الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغار الذين
 لا اولياء لهم وقسمة الغنائم وينبغي ان يكون الامام ظاهرا للاختفاء ولا منتظرا ويكون من
 قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم واولاد على رضى الله عنه ولا يشترط
 في الامام ان يكون معصوما ولا ان يكون افضل من اهل زمانه ويشترط ان يكون من اهل
 الولاية المطلقة سائسا قادرا على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود الاسلام وانصاف المظلوم
 من الظالم * ولا ينزل الامام بالفسق والجور ويجوز الصلوة خلف كل بروفاجر ونصلى على
 كل بروفاجر ونكف عن ذكر الصحابة الانبياء وشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم
 النبي عليه السلام * ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر ولا نحرم نبيذ التمر
 * ولا يباغ ولى درجة الانبياء * ولا يصل العبد الى حيث يسقط عنه الامر والنهي
 والنصوص تحمل على ظواهرها والعدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن الحاد بكفر *
 ورد النصوص ككفر واستحلال المعصية ككفر والاستهزاء على الشريعة ككفر والياس
 من الله ككفر والامن من الله ككفر وتصديق الكاهن بما يخبر عن الغيب ككفر * والامموم

ليس شئ * وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقهم عنهم نفع لهم * والله تعالى يجيب
 الدعوات وينقضى الحاجات . وما اخبر به النبي من اشراط الساعة من خروج
 الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام
 وطلوع الشمس من مغربها فهو حق . والمجتهد قد يخطئ وقد
 يصيب ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل
 الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر
 افضل من عامة الملائكة

